

Publication de
l'Université de Téhéran
No. 1461

Jacques Duchesne - Guillemin

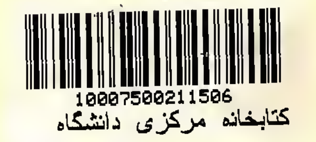
OPERA MINORA

I

PHILOLOGIE ET HISTOIRE

DE

L'IRAN





Jacques Duchesne-Guillemin

OPERA MINORA

I

PHILOLOGIE ET HISTOIRE DE L'IRAN

Téhéran 1974

Publication de
l'Université de Téhéran
No. 1461

AUGUSTE BRICTEUX

(1873-1937)

1904



*

EXTRAIT DU
LIBER MEMORIALIS
L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE
DE 1936 À 1966
Tome II. Notices biographiques

AUGUSTE BRICTEUX

(1873-1937)

1904

Bricteux, Auguste-Martin-Julien, naquit à Flémalle-Haute, le 23 décembre 1873.

Il fit ses études moyennes et ses humanités à l'Ecole moyenne de Seraing, puis à l'Athénée de Liège. — Deuxième prix d'histoire, premier accessit de français, accessit de version latine au concours général de rhétorique. — Médaille du gouvernement pour avoir obtenu le premier prix d'excellence dans toutes les classes.

Dès sa petite enfance, la lecture des *Mille et une Nuits,* un des rares livres que possédât son père, avait fait jaillir en lui les deux sources de sa sensibilité esthétique, qui allaient toute sa vie couler à pleins bords, intarissables et fraîches, comme des fontaines enchantées : un don d'émerveillement universel et le goût des choses de l'Orient. Cet homme savait admirer, et l'enthousiasme exerçait sur son âme une possession si totale que le dernier livre lu, le dernier morceau joué, la dernière pièce entendue lui paraissaient toujours, sur le moment, ce qu'il connaissait au monde de plus beau ; et il en faisait un éloge sans réserve, avec toute l'ardeur sincère du poète des anciens âges ornant des attributs de la divinité suprême chacun des dieux qu'il adore tour à tour.

Mais ce goût universel se portait cependant de préférence vers l'Orient, justement parce que c'est là que la vie, comme la littérature, possède le plus haut degré de merveilleux. Quand il fit ses trois voyages dans la Perse d'avant la guerre, c'est l'existence telle qu'elle était du temps d'Haroûn-al-Rashîd, et dont il avait tant rêvé, qu'il put observer autour de lui, maintenue presque sans changement dans un moyen âge qui vient à peine de prendre fin. Un reflet de ce monde disparu se trouve dans son carnet de route intitulé *Au pays du Lion et du Soleil.* Dans la littérature des Arabes ou des Persans, il appréciait moins, sinon pour en reconnaître l'adresse, les raffinements d'une rhétorique et

d'une poétique trop savantes que l'art simple et quasi populaire des *Mille et une Nuits,* la trame unie et le large dessin de l'épopée firdousienne.

L'immense promenade que fut sa vie à travers les littératures du monde entier, il voulut la faire autant que possible dans les textes originaux, dont presque toujours la traduction, en appliquant des mots de chez nous et d'aujourd'hui — si bien choisis soient-ils — à des réalités ou à des songes d'ailleurs et d'autrefois, brise le charme. Aussi finit-il par savoir la plupart des langues qui ont eu une littérature, celles de l'Europe, du portugais au russe, y compris le finnois et le basque, avec une prédilection pour l'anglais, celles d'Asie, parmi lesquelles, s'il oublia son chinois et s'il n'a jamais communiqué sa connaissance du géorgien, il cultivait et enseignait l'hébreu, l'arabe, le turc, le persan, le pehlevi... Il avait commencé ses études universitaires, à l'Université de Liège, par la philologie germanique, mais, se sentant attiré par l'orientalisme, il chercha dans l'antiquité classique la préparation indispensable et la solide formation philologique qu'elle seule peut donner.

En 1898, il fut reçu docteur en philosophie et lettres, groupe philologie classique, avec grande distinction.

Tout en étant chargé de deux préceptorats, il suivit avec assiduité les cours de V. Chauvin qui lui apprit d'abord l'arabe, puis l'hébreu. En même temps, il s'adonnait à l'étude du chinois sous la direction du Père Steenackers et il acquit bientôt une telle maîtrise dans cette langue si difficile qu'on lui offrit la place d'élève interprète à la légation de Pékin. Il n'accepta pas cette offre car, dans l'entretemps, il avait commencé avec M. Orsolle, alors chargé de l'enseignement de cette langue à l'Université, l'étude du persan, qui allait devenir sa vraie spécialité et le domaine préféré de ses recherches.

Lorsque, en 1900, une grave maladie des yeux empêcha M. Orsolle de continuer son enseignement, M. Bricteux fut autorisé, par arrêté ministériel, sur avis favorable unanime de la Faculté, à le suppléer dans son cours. Cette autorisation fut renouvelée par un arrêté ministériel du 29 mars 1901 et, quand M. Orsolle se retira définitivement, M. Bricteux fut agréé, par arrêté ministériel du 17 novembre 1902, pour faire le cours libre de langue persane à la Faculté de philosophie et lettres. Il fut chargé définitivement du cours de persan par arrêté ministériel du 31 octobre 1904. Il enseigne également cette langue au Cercle polyglotte de Bruxelles en 1905, année où fut fondé ce cercle. Par arrêté royal du 5 novembre 1904, il avait été chargé, à l'Université de Liège, du cours de langue turque, nouvellement créé, et autorisé à faire les cours d'histoire de la Perse ancienne et d'histoire de l'Orient musulman au point de vue commercial, industriel et diplomatique. Puis, à la mort de son regretté maître V. Chauvin, M. Bricteux fut chargé, par arrêté royal du

23 février 1914, des cours de littérature orientale, hébreu et arabe, à la Faculté de philosophie et lettres, du cours libre d'arabe et du cours facultatif de droit musulman. Il fut promu à l'ordinariat le 30 avril 1922.

Dès 1905, il avait préconisé, en un rapport sur *L'enseignement des langues orientales*, la création à l'Université de Liège d'une école des langues orientales. Ce projet ne put se réaliser qu'en 1922, par la fondation de l'Institut supérieur d'histoire et de littératures orientales annexé à la Faculté de philosophie et lettres. Bricteux y enseigna l'hébreu, l'arabe, le turc, le persan, le pehlevi, et les matières générales, histoire, géographie, institutions, littérature, se rapportant à ces langues. Par arrêté du 5 juillet 1927, il fut autorisé à faire, à l'Institut supérieur de l'histoire de l'art et d'archéologie, un cours libre d'histoire de l'art musulman. Enfin, le 10 octobre 1932, il fut chargé de faire, à la Faculté de philosophie et lettres, le cours de linguistique générale qui figure également au programme du doctorat en sciences anthropologiques sous le titre : Eléments de la science du langage.

Une grande ouverture d'esprit, un pouvoir d'adaptation parfaite lui permettaient d'apprécier les plus humbles mérites d'une œuvre, et la musique, qu'il pratiquait beaucoup, avivait encore cette sensibilité d'artiste. Son goût pour les langues et son goût pour la musique n'étaient peut-être, après tout, que les deux formes d'une même passion : lorsque, s'étant assimilé par une gradation régulière de thèmes ou de gammes un mécanisme linguistique ou la technique d'un instrument, il déchiffrait quelque œuvre littéraire ou musicale, sans doute le sentiment de résoudre des difficultés sans cesse renaissantes avec toujours plus d'aisance, de rapidité et de finesse, — d'approcher toujours davantage de la traduction ou de l'exécution parfaites — avait-il dans les deux cas une seule et même saveur pour ce virtuose des langues...

Il avait recueilli sur celles-ci, grâce à cette immense pratique jointe à un jugement très sûr, une foule d'observations; il en faisait la riche matière de son cours de linguistique générale, son favori entre tous ceux qu'il avait assumés ; il le faisait chaque année de façon nouvelle et l'avait ainsi récrit plusieurs fois ; sa mort a causé à cette science encore en gestation un retard grave en l'empêchant de donner à son enseignement la forme d'une doctrine arrêtée, comme il se proposait de le faire avec l'aide d'un de ses disciples. Au reste, l'érudition, fût-elle linguistique, l'intéressait moins pour elle-même que comme l'indispensable servante de l'intelligence des textes. C'est ainsi que, peu soucieux d'accroître encore la somme des doctes publications de son temps et mettant la beauté par-dessus tout, il s'est proposé uniquement, dans la plupart de ses livres, de faire connaître et goûter des œuvres.

Si l'on excepte son étude sur l'épopée finnoise, il s'agit exclusivement de textes persans. Ses traductions de poèmes de Djâmî et d'épisode du Shâhnâmeh mettent des chefs-d'œuvre déjà classiques à la portée d'un large public d'amateurs ; au contraire, c'est pour la première fois qu'est éditée et traduite la petite œuvre, *Pasquinade sur la ville de Tebrîz*, qui fait le sujet de sa contribution aux *Mélanges pour le Xe anniversaire de l'Institut oriental* ; mais le principal service rendu à la science par A. Bricteux est d'avoir, par ses textes et traductions de contes et de comédies, augmenté de manière notable les possibilités — jusque-là fort restreintes — d'étudier la littérature et la langue de l'Iran moderne. La notice qui lui avait été consacrée, peu de mois avant sa mort, par le *Liber memorialis* de l'Université de Liège, comporte un relevé complet de ses publications. Il suffira d'y ajouter la traduction de *Roustem et Sohrâb*, à laquelle il venait de mettre la dernière main avec quelques amis quand la maladie l'a frappé...

Son œuvre écrite, pour considérable qu'elle soit, ne donne pas la mesure de l'immense tâche à laquelle il s'est livré corps et âme : celle d'enseigner ; il était né professeur, et si ses méthodes ont varié, son ardeur à communiquer ses connaissances et le plaisir qu'il éprouvait à le faire n'ont jamais faibli ; mais son enseignement ne représente encore qu'un aspect de sa vie totale de savant et de sage. Celle-ci fut son véritable chef-d'œuvre, et semble du reste avoir été un caprice de la nature, choisissant un enfant que rien dans son milieu ni son ascendance n'y préparait pour le favoriser de dons extraordinaires ; pourtant, ce lettré, cet artiste doué de toutes les facilités n'avait certainement pas pu conquérir sans un long effort sur lui-même non seulement son érudition étendue mais la droiture de son jugement et l'élévation de son caractère ; car il avait détaché son cœur des querelles et des tristes passions humaines, comme son esprit de toute vaine opinion. Bien que la vie ne lui ait pas été facile, ou peut-être à cause de cela même, il savait en cueillir jour après jour, suivant le précepte ancien, les petites joies authentiques, qu'il fût à table avec des amis devant un bon repas ou quelque jeu, ou au milieu de ses petits-enfants. Sa gaieté bien connue, son indomptable rire recouvraient cependant une amertume profonde, qui lui avait à la longue bridé douloureusement la bouche et que trahissaient par instants des silences rêveurs : il avait trop d'imagination, cette faculté — moins commune qu'on ne croit — de se représenter la réalité absente, pour méconnaître l'immense misère des hommes. Sa piété farouche, mais infiniment révérencieuse, eût également surpris tous ceux qui, se divisant en camps adverses, veulent abaisser certains hommes au niveau de distinctions qui ne valent que pour eux-mêmes.

Une bonhomie native, héritage paternel, s'alliant à sa fréquentation des poètes de l'Iran, lui avait composé un style d'une grâce fleurie et

quelque peu désuète, qui n'était qu'à lui et qu'il colorait, en parlant, d'une intonation chantante, car les exercices phonétiques n'avaient pas altéré chez cet homme simple l'accent du terroir...

J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

PUBLICATIONS (1)

Essai sur l'épopée finnoise à l'occasion du centenaire de Kalevala. *Bulletin de l'Association des amis de l'Université de Liège,* 1935, pp. 164-210.

Roustem et Sohrâb, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres, 1937, 91 pages.

Notices nécrologiques sur A. Bricteux : par Herman Janssens, *Le Flambeau,* juillet 1937 ; par R. Fohalle, *Revue belge de philologie et d'histoire,* 1937, pp. 1069 et suiv. ; par J. Prickartz, *Bulletin de l'Association des amis de l'Université de Liège,* juillet 1937, pp. 143 et suiv.

(1) Pour les publications antérieures, voir *Liber memorialis,* 1936, t. I, pp. 509-510.

Sonderdruck

KRATYLOS

KRITISCHES BERICHTS-
UND REZENSIONSORGAN
FÜR INDOGERMANISCHE
UND ALLGEMEINE
SPRACHWISSENSCHAFT

JAHRGANG VII · HEFT 1

1962

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Vom Verfasser überreicht · Durch den Buchhandel nicht zu beziehen

I. FORSCHUNGSBERICHT

L'étude de l'iranien ancien
au vingtième siècle

I.

1. L'Altiranisches Wörterbuch vient d'être réimprimé[1]. Il avait paru en 1904, son supplément en 1906. Un nouveau supplément étant prévu, il semble opportun, en manière de préface, de dresser le bilan des travaux parus depuis cette première édition.

Cette période n'est qu'en partie couverte par la brochure de Reichelt, Iranisch (Gesch. d. idg. Sprachw. II 4, 2), qui s'arrête à 1927 (année de sa publication) et d'ailleurs concerne tout l'iranien et toute l'histoire des études depuis leur fondation[2].

Récemment, dans le Handbuch der Orientalistik, l'iranien ancien a fait l'objet, de la part de K. Hoffmann, d'un exposé magistral et plein de faits, mais ou, regrettablement, l'auteur a cru devoir réduire, par deux distillations successives, la substance de sa vaste et sûre érudition, pour n'occuper finalement que 19 pages — alors que le moyen-iranien, sans même y compter le sace, confié à Bailey, s'étale, sous la plume compétente de Henning, en 110, dont pas une n'est de trop.

On voudrait ici mettre à jour Reichelt, ou développer Hoffmann, en l'enrichissant de détails bibliographiques.

Axé sur le Wörterbuch de Bartholomae, notre exposé concerne l'avestique et le vieux-perse, à l'exclusion de la 'tradition secondaire', c'est-à-dire de tout ce que nous pouvons apprendre d'iranien ancien par d'autres sources que l'Avesta et que les inscriptions achéménides. Disons seulement en quoi consistent ces autres sources, qui nous renseignent principalement sur des noms de personnes et dont l'élaboration incomberait à l'éditeur d'un nouvel Iranisches Namenbuch (celui de Justi étant de 1895)

2. Sources cunéiformes (non perses).

W. Eilers, Iranische Beamtennamen in der keilschriftlichen Überlieferung, 1940, étudie quelques noms, communs ou propres.

[1] Bartholomae, Christian: Altiranisches Wörterbuch. 2. unver. A. Berlin, de Gruyter, 1961, gr. 8°, 32, 990 S. geb. 100 DM.

[2] Cette brochure de Reichelt développe et remplace un texte donné par lui, sous le même titre, à la Festschrift Streitberg, 1924.

Les noms aryens d'Asie antérieure, qui n'ont peut-être rien d'iranien, mais ce n'est pas sûr, sont étudiés par Dumont dans JAOS 1947, Indo-aryan names from Mitanni, Nuzi, and Syrian documents, et dans AnalOr 1948, en appendice à O'Callaghan, Aram Naharaim. Voir récemment sur le sujet: Mayrhofer, Sprache 5, 1959, 77s. et ZDMG 111, 1962, H. 2. Mayrhofer aussi a exploité les documents d'Alalax dans IIJ 4, 1960, 136s.

Les textes élamites sont particulièrement importants en ce qu'ils éclairent directement le texte vieux-perse des inscriptions achéménides: Cameron, The Elamite version of the Bisitun inscriptions, JCS 14, 1960, 59s. Du même auteur: The Persepolis Treasury Tablets, 1948, avec un important compte-rendu par Gershevitch, AMaj II, 1, 1951, 132—144. Sur les mêmes tablettes: Hinz, ZDMG 110, 1961, 236s.

3. Traces de la langue scythe.

Les noms de lieux ont été étudiés par Vasmer, Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, I. Die Iranier in Südrußland, 1923; les noms de personnes plus récemment, mais de manière inadéquate, par L. Zgusta, Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste, Prague 1955 (c. r. Benveniste BSL 53, *65). Une étude d'ensemble a été donnée par Harmatta, Studies in the Language of the Iranian tribes in South Russia, Budapest 1952; références bibliographiques. Voir enfin Abaev, Osetinskij jazyk i fol'klor, chapitre: Skifskij jazyk, 147s., et Isoglosse scito-europee, dans AION 4, 1962.

4. Quantité d'autres noms iraniens sont attestés dans la littérature et l'épigraphie grecques.

II. Matériel

1. Depuis la publication du Wörterbuch, de nombreuses et importantes inscriptions en vieux-perse ont vu le jour. Alors que les recueils de Tolman (1908) et de Weissbach (1911) ne contenaient encore aucun nouveau texte, on a vu paraître successivement la "Charte de Suse" (Scheil, Mém. Déleg. Perse XXI et XXIV), deux inscriptions de Xerxès (Herzfeld, AMI, puis Altpersische Inschriften) et quelques autres que l'on trouvera dans Kent, Old Persian 1950, [2]1953.

Depuis Kent, on a encore eu: une inscription de Darius à Pasargades, Hinz, ZDMG 108, 1959, 117s.; un supplément à l'inscription dite 'des daiva' de Xerxès, WO 2, 1959, 470s.; la publication, par Wisemann, des Cylinder-Seals of Western Asia, qui assure la lecture (inédite) *Āθiyabaušta*; enfin les nouvelles lectures du texte perse de Bisitun par Cameron faites en 1948 et 1957 et publiées dans le JCS 5, 1951, 47s. et 14, 1960, 59s. (v. aussi Kent, JAOS 72, 1952, 9s.). Une lame inédite du musée de Solingen, avec inscr. p.-ê. en v.-p., sera publiée par Borger.

En fait de rééditions de textes, sont plus récentes que le livre de Kent: l'anthologie figurant dans Brandenstein-Mayrhofer, Antiguo Persa, 1958, et l'étude de Lentz sur l'inscr. DPd, dans Indogermanica (Festschr. Krause) 1960, 94s.

2. L'Avesta, s'il ne s'est enrichi d'aucun texte nouveau, a, en beaucoup de ses parties, fait l'objet d'éditions critiques et d'interprétations.

2.1. Les gâthâs ont été complètement rééditées, commentées et traduites par Andreas-Wackernagel-Lommel, NGG 1909, 42s., 1911, 1s., 1913, 363s., 1931, 304s., 1934, 68s., 1935, 122s., ainsi que (par Lommel seul) WuS 1938, 237s. et KZ 67, 1940, 6s. (il manque Yasna 53); par Maria Smith, Studies in the Syntax . . ., 1929; enfin par Humbach, Die Gathas des Z., 2 vol. 1959. (Les traductions commentées de Duchesne-Guillemin, Zoroastre, 1948, et de Hinz, Zarathustra, 1961, ne comportent pas l'original.)

Des passages gâthiques ont été réédités par Bailey, Barr, Dumézil, Gaál, Jackson, Lentz, Lesny, Markwart, Nyberg, Paul, Pisani, H.-P. Schmidt, Tavadia, Thieme et Widengren (v. Bibliographie ci-dessous).

2.2. Des morceaux de l'Avesta récent ont été réédités: Videvdat, ch. I, par Christensen, Le premier chapitre du Vendidad, 1943; Hadoxt Nask par Gray, JAOS 67, 1947, 14s., et par Colpe, Die religionsgesch. Schule, 1961. Parmi les Yašts, le Yt 5 a été réédité par A. Weller, Anahita 1938; le Yt 10 par Hertel, IIQF 9, 1927, par Herzfeld, Zoroaster, 1947 et enfin par Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 1959 (c. r. Tedesco Lg 36, 1960, 125s.); le Yt 12 par H.-P. Schmidt, Vedisch vrata u. aw. urvata, 1958, p. 125s.; le Yt 15 par Wikander, Vayu, 1941; les Yts 14, 16, 17, ainsi que 18 et 19 par Hertel, IIQF 7, 1931, et AbhLeipz XLI, 6.

Divers passages de Yt 5: Hauschild, Mitteil. Inst. f. Orientf. 1959, 1s. Le Srōš Yt (Y 57) a été réédité par Schwyzer, ZII 7, 97s. Le Nirangistan, éd. par Waag, 1941 (mais Humbach, KZ 77, 1961, 106s.). L'Aogəmadaēča, par D.-G., JA 1936, I, 241.

2.3. La traduction pehlevie de l'Avesta est devenue plus accessible (partiellement) grâce à: Dhabhar, Pahlavi Yasna and Vispered, Bombay 1949; Zand i Khurtak Avistāk, 1927. — Sanjana, Pahlavi version of Vendidad, 1895; Hoshang Jamasp, Vendidad, 2 vol. 1907. — J. M. Unvala, Neryosangh's Sanskrit Version of the Hom Yašt, with the original Avesta and its pahlavi version, Vienne 1924.

2.4. Mais, bien plus que par la traduction pehlevie, notre connaissance de l'iranien ancien s'est améliorée grâce à l'étude de nouveaux textes moyen-iraniens, et à celle, toujours en progrès, du sanskrit.

Quant au moyen-iranien, il suffira de citer quelques-uns des savants qui l'ont mis au service de l'iranien ancien: Bailey (surtout le sace), Belardi, Benveniste (surtout le sogdien), Henning, Pagliaro; et de renvoyer au Handbuch der Orientalistik; quant au sanskrit, on observera que les savants dont les noms suivent, et qui ont beaucoup éclairé l'iranien ancien, étaient ou sont (avant tout?) des indianistes: Charpentier, B. Geiger, Hauschild, Hoffmann, Humbach, Kuiper, Lommel, Mayrhofer, H.-P. Schmidt, Thieme, Wackernagel. Ce n'est pas un hasard.

III. Grammaire

1. Manuels existants.

Le vieux-perse a été relativement favorisé: après les grammaires de Tolman et de Johnson, on a eu celle de Meillet, revue en 1931 par Benveniste (à qui on doit encore, entre autres, des Etudes sur le vieux-perse, BSL 47, 1951, 21s.), le Wortschatz de Hinz, 1942, et surtout: Kent, Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon, 1950, ^{2}1953 (c.r. par Benveniste, BSL 47, 88, et JAOS 75, 1955, 195); Brandenstein-Mayrhofer, Antiguo Persa, 1958.

L'avestique, au contraire, a été relativement négligé: depuis le Grundriß de Bartholomae, le seul exposé d'ensemble est: Reichelt, Awestisches Elementarbuch, 1907 (c. r. de Meillet, JA 1909, I, 536s.), auquel s'ajoutent les notices de Reichelt et de Hoffmann citées ci-dessus, p. 1.

Mais la monumentale Altindische Grammatik de Wackernagel-Debrunner-Renou (I Lautlehre 1896, Nachträge 1957; II 1 Nominalkomposition 1905, Nachtr. 1957; II 2 Nominalsuffixe 1954; III Nominalflexion 1930) fait constamment référence à l'iranien. Aussi a-t-on jugé commode, dans la présente notice, de suivre autant que possible le plan de cette grammaire, en laissant pour la fin le verbe (immédiatement avant la syntaxe). Cependant, l'iranien, l'avestique surtout, pose au préalable des questions de lecture, dont il faut parler d'abord, ainsi que de l'accentuation et de la métrique.

2. Lecture — Accent — Mètre.

2.1. Théorie d'Andreas. Ce savant lança en 1902 (au Congrès de Hambourg; Actes, Leyde 1904), mais ne se soucia pas d'appliquer lui-même à tout l'Avesta, sinon pour quelques gâthâs (NGG 1909, 1911 et 1913) une théorie dont Hoffmann a pu écrire, reprenant un

mot célèbre, que les voyelles n'y comptent pour rien et les consonnes pour peu de chose. A cause du champ immense qu'elle ouvrait à la critique textuelle, cette théorie fut avidement embrassée par quantité de savants, et non des moindres: Wackernagel, Lommel, Debrunner, B. Geiger, Meillet, Benveniste (suivi par D.-G.), Hertel, Gray, Altheim, Junker.

Ce succès parut quelque peu étouffer les quelques voix (Reichelt, WZKM 27, 1913, 53s., Iranisch 33; Tedesco, ZII 4, 132) qui tentaient de faire entendre que l'Avesta que nous avons, avec sa notation fine, et en somme régulière, de tant de nuances vocaliques et consonantiques, ne paraît pas l'œuvre de transcripteurs maladroits mais doit au contraire refléter une réalité linguistique. C'est alors que, sans s'être donné le mot — et dans des circonstances qui les isolaient l'un de l'autre, trois savants dénoncèrent presque simultanément la théorie d'Andreas: Bailey, Zoroastrian problems in the 9th century books, 1943; Morgenstierne, Orthography and sound system of the Avesta, NTS 12, 1942, 30—82; Henning, The Disintegration of the Avestic studies, TPhSoc 1942 (publ. 1944), 40s.

Ces auteurs, sans toujours nier l'existence d'un Avesta arsacide, en contestaient l'importance pratique et, en somme, réhabilitaient la vulgate. Henning montrait, à la suite de Tedesco (cité plus haut), que l'abrégement d'*a* ou d'*u* longs devant *y* ou *w*, loin de représenter une graphie défective, reflétait un fait dialectal, attesté dans les dialectes moyens du nord-est (exemples ci-dessous). Ce fait fut accepté notamment par Altheim et Szemerényi, qui cependant l'interprétèrent comme un reflet de la langue des transcripteurs (en supposant que ce soient des gens du nord-est, ce qu'Altheim croit avoir démontré), non de celle des rédacteurs. Mais la position de Henning fut adoptée intégralement par Gershevitch, qui en a fait l'application à l'étude du Yašt 10. Kuiper écrit à ce sujet (IIJ 5, 1961, 40) qu'après les extravagances résultant de la théorie d'Andreas, on aspirait naturellement à retrouver l'âge d'innocence. Mais, ajoute-t-il, "cette innocence est perdue pour toujours". Autrement dit, depuis la théorie émise par Andreas, rien ne peut plus être comme avant. Cette théorie reste applicable, mais avec discernement: il faudra voir, dans chaque cas particulier, si l'on peut prouver qu'on ait affaire à un fait de graphie ou à un fait de langue:

a) *Faits de graphie*: le suffixe -*aka*- est noté partout ainsi, sauf après *y*: *mašyāka* (Debrunner, IF 56, 1938, 174); de même, le gén. plur. en -*anąm*, mais *mašyānąm* (Hoffmann, Altir. 13); de même, l'augment noté par *ā* dans *vyādarəsəm* (Humbach, Gathas II 64) et le pronom *āya* noté avec longue après *paity* (Debrunner, Ai. Gr. I,

Nachtr. 169): dans tous ces cas, l'*ā* paraît bien transcrire une mater lectionis sans laquelle l'*y* voisin aurait pu être lu *i*.

Bien d'autres exemples analogues ont été signalés par Kuiper, AO 17, 1939, 39s.: notamment *a* souvent noté long après *h*. En voici encore: g. *divamnəm* ne peut guère être qu'une fausse transcription pour $_{\circ}$*dyumnam* (Humbach, Gathas I 19), *cəvištā* et *cəvīšī* pour $_{\circ}$*cōištā* et $_{\circ}$*cōišī* (ib. 20 et déjà Darmesteter I, 1892, 336, repris par Kuryłowicz, Traces de la place du ton, 13), enfin, dans le pronom *hvō* et dans les finales en *-vō* de thèmes en *u*, *-vō* représente $_{\circ}$*ao* ou $_{\circ}$*au* (Humbach, Gathas I 21s.).

Depuis longtemps, Andreas a été combattu sur un point qui n'est que d'intérêt accessoire, car il n'a guère été accepté: qu' *a* et **ṛ* devaient en iranien se lire *o*. Réfutation chez Tedesco, ZII, 4, 125 et Reichelt, Iranisch 34. Sur la confusion de *h* et de *a*, Lommel, Festschr. Andreas 1916, 97s.

b) *Faits de langue*: aux exemples cités par Henning d'abrégement dialectal d'une voyelle devant *y* ou *w*, on peut ajouter *kayā* (en face de skr. *kāyamānaḥ*), *zaya* (pour $_{\circ}$*zāya*), *mavant-* (pour $_{\circ}$*māvant-*) et l'abrégement constant d'*ū* dans *buyā*, *buyāṯ*, *buyama*, *buyata*, *buyąn*, *buyārəš*, en face de skr. *bhūyā́sam*, *bhūyā́ḥ*, *bhūyā́t* (Schaeder, OLZ 1941, 196). Cf. encore Henning, Festschrift Weller 291, 16 (contre Kuryłowicz).

Plusieurs autres faits allant de même contre la théorie d'Andreas sont cités par Hoffmann, MüSS 2, ^{2}129: g. *sraotā* garanti par véd. *śrótā*; et par Humbach, Gathas I 28s.

Tedesco, d'autre part, a montré, à propos du livre de Gershevitch (Lg 36, 1960, 125s.), l'inconvénient de vouloir à tout prix s'en tenir à la lettre d'un texte qui est souvent manifestement corrompu.

Il reste bien des cas ambigus: faut-il ou non lire un *a* quand il n'est pas noté (Reichelt 31/32), notamment en finale (Lommel, ZII 6, 126); faut-il attribuer la voyelle épenthétique aux scribes ou à la langue? (Reichelt 33). Les faits suivants plaident pour la valeur linguistique: gr. *Pairisádēs*, Kretschmer, Einleit. 215; *vivitim* (= $_{\circ}$*vibāitim*), Lommel, ZII 5, 77, et Benveniste, BSL 32, 86; *hiθyajaŋha*, var. lect. Yt 19. 5 = *aiθyejaŋhō*, Lommel, Festschr. Andreas 102; *miraēθwəntəm* v. l. Yt 13. 84 pour *mairaēθ°* = *maraēθ°* v. l. Yt 19. 17, Altheim, ZII 3, 38s.; *mainimadicā* (Y 35. 3) en face de *ahə̄maidī*, Hoffmann (S. = R. Schmitt).

L'épenthèse noterait l'articulation palatale ou labiale de la consonne, Morgenstierne, NTS 1942, 56.

Inacceptable: *fraēšyā* pour $_{\circ}$*frašyā* (Thieme, ZDMG 92, 1938, 503) (K. = Kuiper).

2.2. Problèmes de lecture indépendants de la théorie d'Andreas. Le fait que *ŋ* n'apparaisse que devant *ha*, jamais devant *hi*, *hu*, prouve la nature nasale de l'*a* avestique (Meillet, MSL 13, 170s.). Traces de *ŋh* en ir. mod. et dans des transcriptions grecques de noms propres: Markwart, Das Erste Kapitel, 3s. Ajouter skr. *abyaṅga*, *avyaṅga* (Bhav. Pur. I 117. 54; 142. 3) = *aiwyåŋhana* (Scheftelowitz, AO 11, 300). Autrement, Junker, Caucasica 3, 77s. (accepté par Nyberg, JA 1931, II, 43[1]) (K.).

La question de savoir si la variation gâthique *ao*/*ə̄u* (*ō*), *ōi*/*ē* est due à l'accent a été reprise, après Jackson et Reichelt, par Kuryłowicz, La place du ton en gâthique, 1925.

V.-p. *uv* = *ū*, Pisani, RSO 19, 93s.

L'*ṛ* est représenté en vieux-perse par *ar*, mais on peut, avec Hoffmann (Air. 5), déduire des développements moyen-perse et persan et des transcriptions étrangères du vieux-perse que l'on prononçait en réalité ^{a}r, p. ex. ^{a}*rta-*. Discussion Bartholomae, Zur Kenntnis d. Mir. Mund. VI, 18s. Cf. aussi Gray, JAOS 61, 102.

L'interprétation de *c* par *tš* a été confirmée par les phénomènes de dissimilation du v.-p. et du m.-ir. (Reichelt 37).

Les occlusives sonores n'étaient pas spirantisées en gâthique (ib.). Elles semblent l'avoir été, même à l'initiale, devant voyelle, en récent, témoin skr. *varśma* (Bhav. Pur., Scheftelowitz, AO 11, 300), emprunt d'av. *barəsman-*, et de même en v.-p., comme le montrent gr. *Smerdis* pour v.-p. *Bardiya* et skr. *vardhana* pour v.-p. *vardana* (Wackernagel-Debrunner, KZ 67, 1942, 168). Lommel, OLZ 37, 1934, 178 montre qu'un retour de la spirante à occlusive est vraisemblable en v.-p. En gâthique, c'est une possibilité.

Sur la valeur de *ṯ*: Hertel, WZKM 38, 1931, 91s. (erroné). Implosif (Morgenstierne, NTS 12, 1940, 69s.) ou fricatif (Bartholomae, Zum air. Wb. 15, Reichelt 29); contre B. Geiger, Festschr. Andreas 94s. (*ṯ* purement graphique), v. Junker, Caucasica 3, 12.

La valeur du signe avestique *w* a été étudiée par Lommel, ZII 6, 152s.

Meillet a montré, JA 1909 I, 540, que le signe transcrit par *ŋ* vaut *n* dental devant *t* dans le mot *paŋtahva-*.

Sur *š* et v.-p. *ç*, v. Reichelt 43; sur *h*, ib. 44; *sn* pour *šn* d'après *vasəmi*, enfin *n* assimilé à une labiale, ib.

Sur la valeur d'av. *š*, cf. turc *šimnu* = Ahriman, Junker, UJbb 5.

Le son *l* est à exclure de la phonétique du vieux-perse (Paper, JAOS 76, 1956, 24s.). Sur la valeur d'av. *š* (= *rt*), *ōi* et *å* (celui-ci valant parfois *ā*): Gray, JAOS 61, 101s.

2.3. Accent. Une théorie de l'accent iranien a été proposée par Meillet (JA 1900 I, 254s.): tout mot portait un accent d'intensité sur

la pénultième ou, si celle-ci était brève, sur l'antépénultième. Théorie reprise par Gauthiot (MSL 20, 1 s.), par Kuryłowicz, Traces de la place du ton en gâthique, 1925, et par d'autres encore: bibliographie dans Henning, Disintegration, 52, note, qui montre que la théorie ne rend pas compte de tous les faits.

Récemment, Kuryłowicz a touché à l'accentuation iranienne dans son livre sur L'Accentuation des langues indo-européennes, 1952, 438s. = ²1958, 369s. Appliquant, selon son habitude, le principe des oppositions, il prétend comparer celle entre voyelle finale longue en gâthique et brève en récent à celle entre v.-p. *-ā* (représentant *-a*) et *-a* (représentant *-a(n)*, *-a(t)*, etc.). Il déduit de cette dernière opposition que les syllabes finales du vieux-perse confondaient phonologiquement la longue et la brève et n'étaient donc pas porteuses de l'accent. Il tire une conclusion analogue pour le gâthique à partir de la rareté des monosyllabes en fin d'hémistiche heptasyllabe. Il faut cependant observer que les deux oppositions mises en parallèle ne sont peut-être pas de même nature; qu'en tous cas, l'allongement des finales gâthiques ne porte pas seulement sur les voyelles, mais sur toute syllabe finale. C'est, apparemment, un fait de récitation, sans réplique dans nos textes vieux-perse. — Hamp, Stress Continuity in Iranian, JAOS 78, 1958, 115s. et Final Vowels in O. P., JNES 1954, 115, laisse perplexe.

2.4. Mètre. Un flux et un reflux comparables à la vogue et à la défaveur de la théorie d'Andreas s'observe concernant les théories métriques. A la suite de Geldner, et malgré l'attitude négative dans laquelle Bartholomae s'était finalement retranché, Lommel (ZII 1, 185s.; 5, 1s.), Hertel (passim) et Weller, Anahita, 1938, se sont ingéniés à reconstituer l'Avesta récent, spécialement les Yašts, dans leur forme métrique. Lommel, en particulier, montre que l'octosyllabe alterne, dans l'Avesta comme en védique, mais assez capricieusement il est vrai, avec des vers de 10 ou de 12 syllabes. Hertel (Beiträge z. Metrik des Awestas u. des Vedas, AbhLeipz 38, 1927, et ailleurs) sème arbitrairement les contractions et les diérèses. Weller (Anahita, 1938) fonde sa métrique sur l'accent. Sans s'occuper de ce dernier, Henning attaque toutes ces métriques compteuses de syllabes, qu'il rend responsable, avec la théorie d'Andreas, et surtout associées à elle, de la "désintégration des études avestiques". Ayant démontré précédemment que la métrique moyen-iranienne repose sur un nombre fixe de syllabes accentuées, il croit montrer par quelques exemples qu'il en va de même dans l'Avesta récent: les prétendus octosyllabes seraient des vers à trois accents.

Le coup semble avoir porté: depuis près de vingt ans qu'a paru la Disintegration, aucune restitution métrique de l'Avesta récent n'a

plus paru. Si l'on conservait quelque doute, en persistant à considérer la fréquence des octosyllabes comme demandant une explication, on gardait pour soi ces scrupules. Ce n'est qu'en 1960 que Tedesco, à propos de l'Avestan Hymn to Mithra de Gershevitch, releva des inconséquences dans la démonstration de Henning, qu'il déclara trop brièvement présentée. Toute la question serait donc à reprendre — en connexion peut-être avec une étude du formulaire 'épique' de l'Avesta. (Voir ci-dessous, au chapitre de la syntaxe.)

De toute façon, ni les savants qui, pour des raisons de métrique, émendent le texte de l'Avesta, ni ceux qui nient que le vers de l'Avesta récent soit fondé sur un nombre fixe de syllabes ne paraissent se souvenir du fait que, même en védique, où le texte est mieux transmis et où la métrique est sûre, il y a parfois, par défaut ou par excès, des vers faux.

Pour le moment, il faut conclure que ni les lectures à base de restitution 'arsacide', ni les restitutions métriques ne peuvent servir de critère général et sûr pour l'établissement du texte.

Nous n'avons pas touché ci-dessus au mètre des gâthâs, qui est certainement fondé sur le nombre de syllabes (celles-ci ayant parfois valeur double, comme leurs homologues védiques), v. en dernier lieu Humbach, Gathas II.

3. Phonétique.

3.1. *Vocalisme.*

Que *ə en syllabe intérieure tombe en iranien, Meillet l'enseignait encore dans ses Dialectes indo-européens, 1908, 62. Reichelt, Iranisch 51, déclarait cela peu vraisemblable à cause de *yezivī-*, *vaozirəm*, *airime*. Kuiper, Notes on Vedic noun-inflexion, 1942, 25, cite comme exemples qu'on ne peut, avec Meillet, écarter comme sans valeur, outre *yezivī-*, *āinivan-*, *təvīšī-* et *zāviši* (et aussi, peut-être, *xšnāvīšā*, mais ceci est un optatif, de même que *vaozirəm*, v. ci-dessous; sur les prétendus aoristes en *-iš-*, v. également ci-dessous). Bibliographie: Sprache 5, 1959, 82.

Il faut peut-être, avec Kuiper, India Antiqua (Mélanges Vogel), 1947, 202s., distinguer, en position interconsonantique, entre laryngale consonne et laryngale voyelle:

laryng. cons.: on a le datif indo-ir. **pHtraí*, avec changement de la sourde en aspirée, que reflète av. *fəδrōi*; mais en sanskrit cet *H* devient *i*, d'où *pitré*. Cependant, pourquoi *p* est-il préservé? On ne le justifiera que comme forme analogique;

laryng. voyelle: skr. *táviṣī-*: av. *təvīšī-*; skr. *pṛthivī́-*: av. *yezivī-*. "Only the Iranian languages, écrit Kuiper, can teach us whether Ved. *i* in this position represents a consonantal laryngeal or a vocalic one."

Cependant, outre skr. *pitré*, on peut objecter qu'av. *fəδrōi* ne garde pas trace de laryngale, étant le traitement régulier de **ptrai*, comme *nafəδrō* en face de skr. *náptrā*, *vaxəδrahyā* en face de skr. *vaktrám*, etc.: Bartholomae, Grdr. § 280 (G. Bonfante).

Sur 'l'Umlaut laryngal', v. ci-dessous *pərəna-*; sur la métathèse de laryngales, v. de même *hvar-* et *aθaurvan-*.

Les voyelles ou diphtongues *i*, *aē*, *ōi*, *āi* ont été relevées, en tant que produits de contraction ou effets d'hiatus, par Reichelt, 52 (en partie d'après Bartholomae, SBLeipz 1913, 114s.).

3.2. *Consonantisme*[1].

Le traitement de *k̂s* en *š* dans av. *vaši* (en face de *vasəmi*) a été étudié par Hermann, KZ 41, 1907, 32s., comme le rappelle Reichelt 55.

Question des affriquées i.-e. (*kþ*, etc.). Deux tentatives ont été faites récemment pour éliminer les prétendues affriquées i.-e.: Durante, Le spiranti dentali i.-e., RicLing 1950, 234, et Burrow, JAOS 79, 1959, 85s. et 255s. (qui ignore Durante). L'iranien ancien y joue un rôle essentiel. En effet, g. *dəjīt̰.arəta-* 'détruisant le droit' (à côté de réc. *jit.aša-*) et prâkrit *jhīṇa-* ont fourni à Burrow la clé de skr. *kṣi-*, gr. *φθίνω*: on doit partir de **dhg^{w}hi-*, avec métathèse en grec et, en i.-ir., **djhi*, d'où skr. *kṣi*. De même, **dhghom* 'terre' donnait **dźham* > *ḍẓham* > *ṭṣam* > *kṣam*. Ainsi sont éliminés deux des exemples réputés les meilleurs d'affriquées i.-e.

Cette interprétation est confirmée (Burrow 260s.) par celle de g. *dəjāmāspa-* (à côté de réc. *jāmāspa-*), dont le premier terme se compare à skr. *kṣāmá-* 'maigre, brûlé', et à pâli *jhāma-* 'brûlé', etc., et, pour le sens, à av. *kərəsāspa-* litt. 'aux chevaux émaciés'.

Av. *jyā-* 'détruire' appartient à la racine de *dəjīt̰.arəta-*, *jit̰.aša-* etc., tandis que skr. *jyā-*, qui signifie 'dépouiller de', est identique à av. *zyā-*, v.-p. *diyā*.

Le traitement de **sk̂*, **sk̂h*, jadis étudié par Foy (KZ 35, 26s.), a été repris par Nyberg, Ehrengabe Geiger, 1931, 213s.; **sk̂* ne se confond avec **k̂*, en v.-p., qu' à l'intérieur du mot, non à l'initiale. En outre, M. Leumann, IF 58, 1941, 1s., a montré que **sk̂h* (posé par Bartholomae) ne se justifie pas.

I.-ir. **śv* a été retrouvé par Bailey (BSOS 8, 142) dans sace *śśandrā-mata* (av. *spəntā ārmaitiš*), établissant ainsi définitivement l'étymologie de *spənta-* (contre le rapprochement avec skr. *panīyas-*, etc., malgré une possibilité de contamination, cf. Gonda et Mayrhofer, Ai. et. Wb. II 208). Le groupe sonore correspondant, **źv*, a été signalé par Debrunner (IF 56, 1938, 178s.) dans v.-p. *patiyazbayam* 'j'ai proclamé', mais Benveniste (BSL 47, 1951, 22s.) a retrouvé le traitement proprement perse

[1] Erratum: Reichelt 53, ligne 3 du bas, au lieu de *deutschen*, lire *dentalen*.

de ce groupe (en pendant exact à l'*s* représentant le groupe sourd) dans v.-p. *hizānam* 'langue'.

Le même groupe, sourd ou sonore, est postulé par Pagliaro (AGIt 39, 1955, 154s.) à l'origine d'av. *spāda-* 'armée' de *(*u)z-vāda-* 'défense', av. *vādāya-* 'repousser, écarter'; d'av. *spāma-* 'crachat' de *(*u)z-vāma-*, skr. *vámiti*, etc.; et d'av. *spā-* 'jeter', en face de v.-p. *sā-*, de *(*u)z-vā(y)-* 'repousser', av. *vā(y)-* 'chasser'; ainsi que de *Kāsp* et *Kāsak*, deux noms, dont le premier septentrional, d'un même fleuve. Cf. Belardi, AION 2, 1960, 51s.

La chute de *y* après *š* ne s'était pas encore produite en avestique, comme le montre la variation *šāta-*/*šyāta-* (B. Geiger, Festschr. Andreas 1916, 93s., repris par Hoffmann, Air. 12).

Av. *θwōrəštar-* 'façonneur' a été identifié à skr. *tváṣṭṛ-* par M. Leumann (AsStud 1954, 79s.), qui pose i.-ir. **tvarś-tṛ-* avec chute de *r* en skr. dans le groupe *rṣṭ*. Cf. déjà Justi, Handbuch 142; Wackernagel, Ai. Gr. I, 230, 270 et Andreas-Wack., GGN 1931, 322, puis Mayrhofer, Indo-iranica, Festschr. Morgenstierne, à paraître chez Harrassowitz).

Sur la 'loi de Jackson' (i.-ir. *šr* > av. *sr*), Mayrhofer, Sprache 5, 1959, 80[12].

Le traitement de *dv-* a été étudié par Meillet, JA 1909 I, 551.

Sur *rt*, Gray JAOS 61, 1941, 101s.

3.3. *Syllabe et mot.*

La structure de la syllabe en vieux-perse est éclairée par un article de Risch, Zur lautlichen Struktur des Altpersischen (AsStud 1954, 149s.), où l'on voit comment le vieux perse a tendu à l'élimination des syllabes fermées, soit par anaptyxe, soit par fusion de deux consonnes en une seule (*θr* en *ç*) ou par suppression de l'une des deux (*śv* > *s*; *źv* > *z*), soit par chute de consonne finale ou par chute de nasale en fin de syllabe.

La fin de mot a été étudiée par Gauthiot dans son livre de ce titre. Il y a établi, p. 117, le processus par lequel *-ah* a abouti en avestique à *ō*, et *-āh* à *å*, à savoir, respectivement, *ah*, *ąh*, *ǫh*, *ō* (cf. g. *ahmī* < **asmi*) et *āh*, *a^ə*, *ą̊*, *å* (cf. *åŋha* < **āsa*).

L'abrégement de *ā* dans *caθwarasca* (en face de *caθwārō*) a été expliqué par Meillet (BSL 21, 1920, 128s.), non par un déplacement d'accent, mais par l'allongement, dû à l'enclise, du mot.

4. Morphologie.

4.1. *Vṛddhi.*

-ao- (ou *-əu-*) et *-aē-*, en première syllabe de g. *haozaθwa-* "amitié", réc. *dəušmanahya-*, *θraētaona-*, etc., ne sont pas des graphies défectives

(comme l'écrit encore Debrunner, Ai. Gr. II 2, 106, d'après Lommel, IF 53, 185), mais, comme l'a montré Kuryłowicz (BSL 44, 1947—48, 46s.; L'Apophonie en indo-européen, 1956, 152s.), la forme normale de la *vr̥ddhi*; car les diphtongues à premier élément long sont notées *āi*, *āu*. Il faut sans doute interpréter de même (contre D.-G., Composés 191 et Debrunner, Ai. Gr. II 2, 121) *havaŋhva-* 'bonne vie, béatitude' (Humbach, Gathas I 22).

C'est du côté indien qu'est l'innovation, avec la vr̥ddhi en *āi*, *āu* (Kuryłowicz).

La forme *-ār-*, g. *ārəzvā* 'les bienfaits', réc. *vārəθrayni-*, etc., de la vr̥ddhi iranienne de *-r̥-* s'explique, selon Kuryłowicz, si l'on admet que l'*r̥* (voyelle), en iranien ancien, n'était pas vraiment une voyelle, mais une consonne précédée d'une voyelle brève: *ᵃr*. Ceci rejoint l'observation de Hoffmann, citée plus haut, sur l'*r* voyelle du vieux-perse. J'expliquerais de même les composés *uγrārət-* 's'élançant puissamment' etc. (Composés § 107; mais *hvārət-* 's'élançant bien' contiendrait, selon Bailey, JRAS 1938, 112, le préverbe *ā*). M. Leumann, IF 61, 1952, 1s.

4.2. *Composition.*

Le volume de Wackernagel sur la Composition (Ai. Gr. II 1, 1905; c. r. de Bartholomae, IFAnz 20, 1906, 162s.; Nachtr. de Debrunner, 1957) a fourni les cadres de l'étude de D.-G., Les Composés de l'Avesta, 1936. Diverses questions de détail avaient été traitées précédemment: — les composés à préfixe *a-* privatif, par Schwyzer, ZII 7. 105s. — les bahuvrīhis à suffixe *-a-*, par Frisk, Zur indoiranischen und griechischen Nominalbildung, 1934; les tatpuruṣas à premier terme adjectif, par le même, IF 52 (1934) — les composés à second terme en *-man-* devenu *-ma-*, par Bartholomae, IFAnz 20, 164, et par Frisk, Zur indo-ir. u. gr. Nominalb., 1934, 60s. — les dvandvas, par Edgerton, Ellipt. Du. & dv., KZ 43, 1910. 110s., par Wackernagel, Zum Dualdvandva, ib. 295s. et par Benveniste, BSOS 8, 1936, 405s.

Depuis la publication des Composés, deux questions ont encore été discutées et tirées au clair: les finales de premier terme, et les oppositions simple/composé et agent/action.

Finale de premier terme. Lommel, Vorderglieder awestischer Komposita, IF 56, 1938, 81s. réfute l'explication (partielle) de l'*ō* final de premier terme par fausse interprétation d'un signe *w* de même nature que le *w* redondant en finale de maint mot pehlevi. D'autre part, les Composés prétendaient éliminer sans reste les formations à premier terme au nominatif sg. Les premiers termes en *i*, *u*, ou consonne, donc à nominatif en *-š*, posaient un problème particulier. Un certain nombre d'exemples s'éliminaient aisément, § 18, comme résultant d'un

sandhi ancien (devant un ancien *s-* initial de second terme); mais quelques autres étaient irréductibles à une telle explication, et on a pris grand peine, § 19, à en justifier le *-š* comme appartenant au thème du premier terme. Il eût suffi d'y voir, comme le propose aujourd'hui Hoffmann, Air. 17, une extension analogique de la formation à *-š* issu de sandhi.

La finale *-ā* en premier terme de composés gâthiques a été réétudiée et élucidée par Humbach, Der Fugenvokal *ā* in gathisch-awestischen Komposita, MüSS 4, ²1961, 51s. Dans *kamnānar-*, qui avec sa longue s'oppose à *kamnafšva-*, cet *ā* représente l'*a* final du premier terme + l'ancienne 'laryngale' à l'initiale du second. Cf. skr. *sūnara-*, *viśvānara*, Kuiper, MedNedAk 1951, 214s.

vīspā.hišat- et *hātā-marāni-*, ainsi que *mōyastrā.barana-*, ont en premier terme un acc. plur. n.; *zastāišta-*, *ašā.aojah-*, *īšā.xšaθrya-*, *yā.šyaoθana-* et *yā-varana-* un instr. sg. Un allongement rythmique explique *mązā.rayi-* et *haiθyāvarəštā-*. Dans *ciθrā.avah-* et *dərəštā.aēnah-*, l'initiale *a-* du second terme a empêché l'*a* final du premier de se colorer en *ō* et l'a fait traiter comme tout *a* final en gâthique, c'est-à-dire allonger. Dans *xᵛāpaiθya-*, l'*ā* est si fréquent en av. récent qu'il faut bien lui supposer, avec Schaeder, NGG 1946, 27s., une réalité linguistique (cf. v.-p. *uvāmaršiyu-*). Il reste *tušnā.maiti-* et *rāmā.dā-*, qui ne sont peut-être pas des composés. V. encore Humbach, Gathas I 18s.

Opposition simple/composé, agent/action. Les Composés avaient tenté de vérifier dans le détail deux thèses soutenues presque simultanément par Wackernagel et Meillet (SB Berlin 1918, 380s.; JA 1917 II, 198s. et BSL 25, 122s.). Selon la première, la formation en *-ti-* était propre aux composés, celle en *-tu-* aux simples. Selon la seconde, les noms-racines avaient en simple la valeur de noms d'action, en composé celle de noms d'agent. En rendant compte des Composés, IF 56, 1938, 147s., Debrunner observa que ces théories ne s'étaient pas vérifiées. Presque en même temps, Gershevitch formulait des réserves analogues en des notes de correction à un article intitulé: *-t-*, *-ti-*, *-to-* suffissi di 'nomina actionis' in composti omerici e rigvedici, dans StudIt 15, 1938, 131s.

Benveniste, dans son ouvrage sur les Noms d'agent et noms d'action en indo-européen, 1948, 110s., modifiait comme suit la thèse sur les noms en *-ti-* et en *-tu-* (qui, comme il le signale, remonte à von Bahder, 1880): "... ce n'est pas *ti- qui est limité aux composés, mais, bien au contraire, c'est *-tu- qui est limité aux simples".

Mais la critique de Wackernagel-Meillet a été poussée plus loin par Liebert, dans son livre Das Nominalsuffix *-ti-* im Altindischen, 1949, chap. VI, Simplex und Kompositum. Il montre que non seule-

ment la formation en *-ti-* n'est pas limitée aux composés, mais que la formation en *-tu-* est loin d'avoir un rôle privilégié pour opposer un simple à un composé en *-ti-*: en effet, dans le Rgveda, à côté de simples en *-tu-*, on en trouve tout aussi bien en *-tha-*, *-a-*, *-ana-*, *-as-*, *-i-*, *-iṣ-*, *-iman-*, *-tra-*, *-man-*, etc., et l'on ne peut dire d'aucun de ces suffixes qu'il s'oppose spécialement au suffixe *-ti-* de composés.

Quant à l'origine de la 'différence de capacité des deux types', Benveniste la trouvait dans "la définition de leur fonction respective. Avec **-tu-* s'exprimait la notion 'subjective' seule. Mais **-ti-* marquait la réalisation objective, donc réalisation de quelque chose et susceptible de toutes les déterminations possibles" (notamment par préverbation et composition). Cependant cette définition est douteuse: dans le c. r. qu'il a donné du livre de Benveniste dans AL 1, 1950, 187s., Szemerényi en a montré le caractère élusif.

La seconde des deux thèses indiquées ci-dessus, qui prétend opposer des simples d'action à des composés d'agent, a été discutée par Z. Rysiewicz, Formations védiques sans suffixe (et) à préverbe, dans les Travaux de l'Académie des Sciences de Varsovie, sect. I, 4, 1952, 109s. (= Formations radicales à préverbe en védique: Studia Językoznawcze, Wrocław 1956, 263s.).

Av. *nanā*, skr. *nā́nā* a été expliqué comme un ancien āmreḍita par Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde, 1949, 52 (cf. g. *narə̄m narəm*).

4.3. *Dérivation.*

4.3.1. *Noms-racines.*

On a deux exemples de motion au second terme radical de composés: *haiθyā-varəzī-* 'faisant son devoir', fém. d'un (non-attesté) *haiθyā-varz-* (ainsi déjà Bartholomae), et *rānyō.skərəitī-* 'créant du bonheur', d'un *°rānyas-kṛ-t-* + *-ī-* (Ai. Gr. II 2, 6; Humbach, Gathas II 55).

En face de skr. *vā́c-*, lat. *vox*, l'avestique *vāc-* est, sans que l'on voie pour quelle raison, masculin, et cela non seulement en gâthique (Ai. Gr. II 2, 22), mais en réc. (Humbach, Gathas I 28[36]). On notera que *kəhrp-* 'forme, corps' est d'abord féminin comme en védique, et n'est neutre que dans trois passages relativement tardifs (N 106, Y 71. 4, V. 3. 20, 5. 13s.).

ašava.xšnu- paraît pourvu d'un *-t-* final si on adopte la leçon de Mf 3, suivie par Geldner: *ašava.xšnus* (de **xšnu-t-s*) (Ai. Gr. II 2, 43).

4.3.2. *Suffixes.*

-a- en premier terme de bahuvrīhis, cf. ci-dessus, étudié par Frisk, Zur indo-ir. u. gr. Nominalb., 1934. V. aussi D.-G., Actes du congrès de linguistes, Copenhague 1936.

-aka- a été étudié par Edgerton, The *k*-suffixes of Indo-Iranian, 1911 (= JAOS 31, 93s. et 296s.), et par Debrunner, qui montre (IF 56, 174s.) qu'il n'y a pas de suffixe *-āka-* dans *mašyāka-*.

-añc-, qui est certainement indo-iranien (skr. *satrā́c-* 'uni', av. *haθrąncō*, *-āciš*, en face de skr. *satrā́* 'ensemble') et qui s'ajoute notamment à des radicaux nominaux (skr. *ghṛtā́cī-* 'ayant rapport au ghee', av. *hunairyąnc-* 'adroit'), se retrouverait dans v.-p. *artācā*, si l'on voyait en celui-ci un instrumental adverbial 'en se tournant vers Arta'; le terme serait analogue (et exactement opposé) à véd. *devā́cī-* 'tourné(e) vers les dieux' (dans *devā́cyā kṛpā́* 'avec le corps tourné vers les dieux' RV 1. 127, 1; traduction douteuse selon Debrunner, Ai. Gr. II 2, 155). La question est discutée BSOAS 1962. — Sur *-añc-*, v. en dernier lieu Morgenroth, Wiss. Z. d. E. M. Arndt Univ. Greifswald, Ges. u. Spr. Reihe, 9, 1959—1960, 435s.

-an- a été étudié par Friš, Die Stämme auf *-an* im Awest., AO 22, 1954, 38s., qui élimine d'abord quantité de mots interprétés comme tels par Bartholomae, reconnaît ensuite douze anciens mots à suffixe *-an-* (avec correspondants en d'autres langues) et explique enfin douze formations nouvelles, faites probablement sur le modèle de *taš-/tašan-*.

Un suffixe **-əen-/-əon-* a été reconnu par Hoffmann, Ein grundsprachliches Possessivsuffix, MüSS 6, 1955, 35s., dans *maθrā*, *marətānō* etc., *puθrāne*, *vīsāne*, *kaine* etc.

-r-/-n- (qui n'existe pas en skr.) a été étudié en grec et en avestique par Schwyzer, KZ 46, 1914, 167s.

-ana- a été étudié par Wackernagel, Ehrengabe Geiger 1931, 227s., à propos de *vaēδayanā-*, *haxəδrayana-*, *han-jamana-*, *vitācina-* et *varəzāna-*. Un *-ana-* de patronymiques avait été reconnu par Jackson, Av. Gr. § 832; Debrunner y revient, Ai. Gr. II 2, 205, à propos de véd. *traitaná-* en face de *tritá-*, cf. av. *jāmāspana-*; v. ci-dessous, *-tana-*.

-ar- figure dans *aogarə* 'force', Nyberg, Symbolae Danielsson, 256, et *tacarə* 'course', Lohmann, KZ 59, 1932, 144.

-āyanya- se trouve peut-être dans le patronymique *xštāvaēnya-* (Ai. Gr. II 2, 285).

-āra- figure dans *daxšāra-* 'signe', à moins qu'il ne faille y voir (Humbach, Gathas II 50) un composé avec rac. *ar-* en second terme, comme véd. *karmārá-* 'forgeron', mais Burrow, Adyar Library Bull. 25, 1961, 69s., part de *karmār-* (lituan. *kálti*); lecture *daxšta-*, Lommel, NGG 1934, 74, à rejeter (Debrunner, Ai. Gr. II 2, 287).

L'alternance *-i-/-ā-* est étudiée par Szemerényi, KZ 73, 1956, 192s.

Les formations en *-ikā-*, faites sur des féminins en *-ī-*, sont énumérées Ai. Gr. II 2, 314: réc. *nāirikā* = av. *nāirī-* = véd. *nā́rī-*, réc. *jahikā-* et *jahī-* 'prostituée' (cf. véd. *hasrā́-* 'id.'), réc. *kasvikā-* 'minime', cf.

g. *kasu-* 'gering', réc. *kainikā* = *kainī-* 'jeune fille', réc. *carāitikā* = *carāitī-* 'jeune femme'.

réc. *pairikā-* 'sorcière' est à lire *ₒparīkā-*, vu m. p. *parīk* et pers. *parī*. *ə-vərəzike*, voc. fém. 'ô fainéante' est formé soit sur un masc. en *-aka-*, soit directement sur *-vərəza-* (Ai. Gr. II 2, 318).

Avec les racines en *-u* ou contenant *u*, le suffix *-u-* est évité et le plus souvent suppléé par *-ra-*, comme l'a montré Bloomfield, On a case of suppletive Indo-European suffixes, Lg 1, 1925, 88s., qui rend compte ainsi de *zaēni.buδra-*, *uγra-*, *xšudra-* et *suxra-*, v.-p. *θuxra-*.

Le rapport entre av. *hizu-* et *hizvā-* 'langue' a été examiné par Kuiper, Notes on Vedic noun-inflexion, 1942, 15s., qui reconstitue un paradigme unique (ainsi, déjà, avait fait Bartholomae, Grdr. I 230). Au contraire, Benveniste, Asiatica (Festschr. Weller, 1954), 30, sépare *hizvā-* de véd. *jihvā́-*.

-u- est retrouvé dans *bāzu-* 'bras' par Benveniste, BSL 52, 1956, 60s.; Etudes langue ossète, 61.

**-sa-* figure au lieu de skr. *-su-* dans *cixšnušō*, Ai. Gr. II 2, 469.

Le féminin des adjectifs en *-i-* et *-u-* a été étudié par Sommer, IF 36, 1916, 165s.

-aēna-, suffixe formant en iranien des adjectifs de matière, mais qui a disparu du sanskrit, est exhaustivement étudié par Belardi, AION 3, 1961, 1s. Il faut rayer av. *axšaēna-*, v.-p. *axšaina-* 'bleu sombre', contre D.-G., Hommages Dumézil, 1960, 96s.

Tous les suffixes à *k* sont étudiés par Edgerton, The *k*-suffixes of Indo-Iranian, 1911 (= JAOS 31, 93s. et 296s.).

-ta- est étudié par Schwyzer, ZII 7, 135 et par Lommel, ib. 8, 272. Ce suffixe a été retrouvé par Benveniste dans *sarəta-* 'froid' (BSL 52, 1956, 60).

-tana- est étudié par Kuiper, ZII 8, 263s., et notamment les patronymiques en *-tana-* de noms en *-ta-*: skr. *Traitanā́-*, av. *Frāyazəntanō* et *Vyātanō* (mais non *Zbaurvatanō*).

-tara- et *-tama-* peuvent, en iranien comme en sanskrit et en grec, s'ajouter à des thèmes de substantifs: *carətutara-* 'dépassant la longueur d'un c.', *vərəθrająstəma-* 'le plus victorieux', etc.; de plus, la figure *uxδanąm uxδō.təməm* 'le meilleur des dictons', *daēvanąm daevō.təmō* 'le plus démoniaque des démons', a un pendant exact en skr.: *devā́nāṃ devátamāya* (RV 2, 24, 3) (Ai. Gr. II 2, 602); enfin le sens de *gaonō.təma-* 'le plus poilu' et de *zayō.təma-* 'le plus armé' est analogue à celui de skr. *sáhastama-* 'le plus doué de force'. Mais les formations adversatives en *-tara-*, *ušastara-*, *daoša(s)tara-* 'situé du côté du matin, du soir', *pārəntara-* 'situé à l'écart' ont leur correspondant en grec, mais pas en skr. (Ai. Gr. II 2, 603).

-tāt- et *-tāti-* sont étudiés en védique par Renou, BSL 55, 1960, 16, et Benveniste signale, ib. 18, que le second de ces suffixes a dû exister en iranien ancien, mais pas en avestique, ni en vieux-perse. Ce semble avoir été la resuffixation en *-ti-* d'un abstrait en *-tā-*. Quant à *-tāt-*, commun à l'indo-iranien comme au grec et à l'italique, il est productif en iranien, chétif en indien. Trait commun, signalé par Benveniste, entre l'iranien ancien et l'italique: formation de dérivés en *-tāt-* sur radical de participe présent, av. *iriθąstāt-*, *uxšyąstāt-*, *nərəfšąstāt-*, peut-être aussi *rasąstāt-*, lat. *voluntas*, etc.

-ti- et *-tu-*, voir ci-dessus, Composition. Sur *-tu-*, Havers, Anthropos 1954, 182s.

-tṛ-: les dérivés iraniens de ce type sont divisés par Benveniste, Noms d'agent et noms d'action, 1948, 18s., en deux classes, l'une faite d'anciens paroxytons à vocalisme suffixal *o*, l'autre, d'anciens oxytons à suffixe en *e*; la première classe désignerait l'auteur de l'action, l'individu caractérisé par elle; la seconde, l'agent d'une fonction. Cette distinction est, de façon générale, contestée par Szemerényi, AL 1, 1950, 189. — *naēnaēstar-* est en réalité, comme l'a vu Debrunner, Ai. Gr. II 2, 689, *naēstar-* 'critiqueur' précédé de la négation; *dazdar-* est douteux, cf. Humbach, MüSS 11, 1957, 78s. et D.-G., IIJ 2, 1958, 66s., mais Gershevitch, Av. Hymn to Mithra, 1959, 329. — *Miθra-* est déclaré d'origine inconnue par Debrunner, Ai. Gr. II 2, 701, en dépit de l'article de Meillet, JA 1907 I, 143s.; Mayrhofer, Ai. et. Wb. II 533.

**-tha-* est étudié par Frisk, Suffixales *-th-* im Idg., 1936.

**-athu-* est assuré pour l'indo-iranien par av. *fsəratuš* = skr. **psarathu-ḥ*, Lommel, GGN 1935, 169.

pərəna- 'plein' est séparé de skr. *pūrṇa-* et expliqué comme **pṛna-* par Bartholomae, SBHeid 1925, 43, et Meillet y suppose l'influence du présent (BSL 27, 1927, *48). Pour Debrunner, Ai. Gr. I Nachtr., 17, suivant Andreas-Wackernagel, *pərəna-* est peut-être graphique pour **pūrna-*, mais ceci est contredit par g. *darəga-*, oss. *darγ*, kurde *derg*, et par réc. *arəma-*, pers. *arm*. Selon Kuiper, India Antiqua, 202, la forme avestique reflète indo-ir. **pṛH-na*, qui a donné en skr., par 'Umlaut laryngal', **purH-na-*, d'où *pūrṇá-*, mais ce savant, revenant sur le problème des 'sonantes longues' dans son article Zur kompositionellen Kürzung in Skr., Sprache 1961, concède, p. 15[6], que l'abrégement dont témoigne av. *pərəna-* est ‚une exception'.

axšaēna-, v.-p. *axšaina-* contiennent décidément le suffixe *-na-*, voir Belardi, AION 3, 1961, 1s.

g. *hudəma-* 'douceur' peut être une graphie défective de *ₒhūdma-* (Ai. Gr. II 2, 750).

-man-/-ma-: la forme *-ma-* prise par le suffix *-man-* est étudiée, pour le gâthique, par Porzig, IF 42, 1924, 256, et, en composition, par Bartholomae et Frisk (ci-dessus, Composition).

Les traces d'absolutifs en **-tya* sont recherchées en iranien par Pisani, RIL 78, 1944/45, 67s.

mašya- 'mortel' (et peut-être aussi v.-p. *mrtiy*) représente, selon Andreas-Wackernagel, GGN 1911 4 A, 1913, 3f A, **mr̥tya-*, qui aura donné skr. *mártya-* par adaptation à *márta-* 'homme' (Ai. Gr. II 2, 789). Contre **mr̥tya-*, K. Hoffmann, ZDMG 1960, 182; Mayrhofer, Ai. et. Wb. II 594.

-ra- est exhaustivement étudié par Frisk, Zur indo-ir. u. gr. Nominalb., 1934. — Sur skr. *ásura-*, av. *ahura-* compris comme contenant un suffixe *-ura-*, voir Pisani, REIE 1, 1938, 223; Polomé, *Μνήμης χάριν*, Gedenkschr. Kretschmer, II 89; Kammenhuber, MüSS 14, 80 et KZ 77, 72. — Sur *-ra-* remplaçant *-u-*, v. ci-dessus.

-vant-/-mant-: ces deux suffixes et leur répartition ont été simultanément étudiés par Bender, The suffixes *mant* and *vant* in Skr. and Avestan, IF 30, 1910, 138s., et par Wackernagel, KZ 43, 1910, 277s.; les résultats concordent: *-mant-* est réservé aux thèmes en *u-*, *uš-* et *ao-*, *-vant-* à tous les autres. — Sur *xrvantəm* identifié à lat. *cruentum*, D.-G., BSOS 9, 1937—39, 862.

Le rapport entre av. *aθaurvan-*, *āθravan-* et skr. *átharvan-* est expliqué par une métathèse de laryngale: G. Liebert, Die ie. Personalpronomina u. die Laryngaltheorie, 1957, 9.

'*Préfixe*': le 'préfixe' *t-* d'av. *t̰kaēša-* est rapproché de formations semblables d'autres langues par Meillet, Ehrengabe Geiger, 1931, 234s.

4.4. *Flexion nominale.*

4.4.1. *Désinences en général.*

Duel, N.-Acc. masc. et fém.: l'extension de *-āu*, attestée en skr., est peut-être indo-iranienne, si l'on admet comme graphies défectives de *'w* les finales de *gavō* 'les deux mains' (Yt 10, 48), *paδō* (Visp. 15. 1), *pitarə* 'both father and...' (Yt 10. 117) (Wackernagel, SBBerl 1918, 409).

Duel, N.-Acc. neutre: le caractère i.-e. d'av. *vaŋuhi*, véd. *urvī́* semble garanti par arm. *cunr* < **gonwi* (Meillet, Esqu. gram. ep. arm., 1903, 59, cité Ai. Gr. III 52); mais cette forme n'est plus dans 2ème éd. de la grammaire de Meillet, et cf. Benveniste, Origines 1935, 36, et Mayrhofer, Ai. et. Wb. I 429 (S.).

Duel, Gén. et Loc.: en face de skr. *-oḥ* aux deux cas, l'avestique distingue un génitif en *-å* et un locatif en *-ō*. En présence de cette divergence, on a cherché à éliminer ce locatif: *bāzvō* (V. 3. 25) s'explique comme loc. sg.; mais il reste *zastayō* (Y. 30. 8 et 44. 14): Wackernagel, SBBerl 1918, 400 l'élimine comme graphie d'un *zastayā*, ce qu'accepte

Tedesco, ZII 4, 153[2]; cf. aussi Ai. Gr. III 57. Mais Benveniste a montré, BSL 34, 1933, 26s., que les deux désinences avestiques continuent respectivement le gén. **-os* et le loc. **-ou* de l'indo-européen, lesquels ont été confondus en sanskrit par contamination des deux désinences, **ou*+**os* donnant *-oḥ*. (Hoffmann, Air. 14, maintient les deux désinences avestiques, mais semble ignorer l'explication de Benveniste).

Pluriel, Instrumental. Certains instrumentaux avestiques, apparemment en *-iš* et *-uš*, posent des problèmes, qu'a tenté de résoudre Reichelt, Indo-Iranian Studies ... Sanjana, 1925, 221s. Il faut certainement partir de *vaŋuhīš* et *avaŋhūš* (var. *avaŋhūīš*), qui s'expliquent aisément (déjà chez Bartholomae) comme *(a)vahu-wiš*, de *(a)vahu-biš*. La même désinence se retrouve, masquée par une graphie défective, dans les formes en *-uš*: *yatuš* pour *°yatu-wiš*, etc. Quant aux trois formes restantes, la finale *-īš* (une fois *-iš*) y est précédée de *n*: *nāmənīš*, *ašaonīš*, *snākəniš*. Reichelt en conclut que cet *n* résulte d'une erreur de lecture d'un *w* de l'Avesta arsacide. En réalité, ces trois formes diffèrent trop par la date et par l'emploi pour pouvoir être mises sur le même pied. La première, la seule gâthique, est éliminée de ce dialecte par Humbach (Gathas I 26 et II 93), qui y voit un acc. plur. *nāmənī* avec 'persévération' du *-š* de *xᵛāiš* qui précède. Dans les deux autres emplois du mot, tous au Yt 1, ce prétendu instrumental fait fonction soit de nominatif, soit d'accusatif. De même, *ašaonīš* fait fonction d'accusatif, et cela partout où il est attesté, ce qui suggère une extension analogique du féminin. Il reste, pour seul instrumental réel, le tardif, obscur et en tout cas défectif (avec son *i* bref) *snākəniš*, du Nirangistan. Ces formes d'instr. sont discutées par Schwyzer, IF 47, 267s., et par H. Seiler, Relativsatz, 149s. V. ci-dessous Syntaxe.

Désinences des différents thèmes.

4.4.2. *Thèmes en -a-.*

Dat. en *-āia*: Wackernagel a montré, KZ 43, 1910, 288, qu'il est erroné, malgré la tradition manuscrite, de regarder comme une postposition l'*ā* de *vīspāi ā*, etc., car *ā* ne se construit jamais, ni en avestique ni ailleurs, avec le datif. Il s'agit de la finale *-āya*, identique à celle du sanskrit. Benveniste, malgré cela, parle encore à ce propos de postposition (IIJ 1, 1957, 77s.) et prétend limiter l'emploi de ces formes (en face des formes plus courantes en *-āi*) aux phrases nominales, ce que réfute D.-G., IIJ 2, 1958, 67. — Quant à l'origine d'i.-ir. *-āya*, elle a été étudiée, avant Wackernagel, par Oldenberg, ZDMG 63, 291, et, après lui, par Thurneysen, IF 39, 1921, 195, et Liebert, Die ie. Personalpronomina, 1957, 78.

Un voc. g. *ašā* a déjà été reconnu, contrairement à ce qu'écrit par inadvertance D.-G. dans cette revue 5, 1960, 43, par Bartholomae, Grdr. I 126, puis par Lichterbeck, KZ 33, 1900, 198s. et par Loewe, KZ 51, 1924, 473.

Dat. du.: g. *rānōibyā* contient une ancienne diphtongue (Bartholomae, Zur Etym. u. Wortbild. der idg. Spr. 1919, 19, contre Andreas-Wackernagel).

Nom. plur. en *-ā*: après Bopp, Schmidt et Meillet (JA 1909 I, 558), Hoffmann (Air. 13) voit dans cette finale le collectif en *-ā* de l'indo-européen. Wackernagel-Debrunner, Ai. Gr. III 101, objectent que le nom. plur. en *-ā* ne sert jamais, contrairement au neutre, pour l'accusatif. Aussi préfèrent-ils l'interpréter comme graphie défective d'*-å*. Mais l'objection n'est pas dirimante.

Nom. plur. en *-åŋhō* (skr. *-āsaḥ*): il s'agit, comme l'a vu Meillet, MSL 9, 1896, 365, du cumul de la désinence des thèmes en *-a-* et de celle des thèmes consonantiques.

Acc. plur. en *-ə̄ng*: à *daēvə̄ng*, Humbach ajoute (Gathas I 31) *vīspə̄ng* (Y 28. 1; 49. 3), *tə̄ng* (Y 46. 4) et *zavə̄ng*; ajouter encore *mašyə̄ng*, Reichelt, Elem. 196.

Instr. plur. en *-aēibiš*: *āfrivanaēibiš* et *haθrākaēibiš* ne peuvent pas, selon Ai. Gr. III, 107, passer pour refléter un fait ancien, vu la confusion qui règne dans la formation des cas de l'avestique récent.

Dat. plur. en *-aēibyō*: Bartholomae, Zur Etym. u. Wortbild. der idg. Spr. 1919.

Abl. plur. en *-ōibyō*: *dātōibyascā* (Y 51. 14) coordonné à *vāstrāṯ*, Humbach, Gathas II 90.

Gén. plur. en *-ānām*, dont le premier *ā* est garanti par le v. p., le m.-ir. et le véd., est toujours écrit défectivement *-anąm*, sauf dans *mašyānąm* (Ai. Gr. III, 109; Hoffmann, Air. 13). — En outre, on a un gén. plur. en *-ąm*: Meillet, MSL 11, 19s., y reconnaissait une adaptation aux thèmes consonantiques; mais Schwyzer, IF 47, 1929, 258s., observe que l'explication ne vaut pas pour tous les exemples et considère plutôt *-ąm* comme l'abrégement récent (*-ān*) de *-ānām*. Cf. son explication analogue des nom.-acc. en *-āiš*, ci-dessous, Pronoms.

4.4.3. *Thèmes en -ā-.*

Reichelt en traite, Iranisch 67/68, avec bibliographie; puis Liebert, StLing 1960, 95s.

Instr. sg. en *-ā*: Lichterbeck, KZ 33, 1900, 203.

zrazdā- et *mazdā-* ont été étudiés par Pedersen, La cinquième déclin. lat., 1926, et par Kuiper, IIJ 1, 1957, 86s., Humbach, WZKSO 1957, 81s., et encore Kuiper, IIJ 1960, 187, qui ont établi que le nom du dieu est un thème en *-ā-*, non un thème en *-āh-*: la seule forme apparemment contraire, v.-p. *auramazdāha* (gén.) représente le cumul de deux désinences, *-ah-a(h)*, comme le nom. plur., vu ci-dessus, en *-åŋhō*. — Sur *auramazda-*, on avait encore Wesendonk, ZII 7, 189, et Kent, Oriental Stud. Pavry 1933, 200s.

4.4.4. *Thèmes en -i- et en -u-.*

Kuiper les étudie dans ses Notes on Vedic Noun-inflexion, 1942.

-aēm peut noter *-āyam* (Kuryłowicz), mais est plutôt dialectal, *-ayam* (cf. ci-dessus, III 2.1b, *-ayā*).

paiθe (comme *paiθyaēca*) est datif, mais *x^vaēpaiθe* est instrumental, Meillet, Du genre animé, 1897, 9, cité Ai. Gr. III 143.

Loc. en *-å* de thèmes en *-i-*: Reichelt, Iranisch 69, citant Jacobsohn, KZ 43, 1910, 53.

-vō note divers cas des thèmes en *-u-*, qu'a élucidés Humbach, Gathas I 21s. Cf. avant lui Reichelt, Iranisch 69.

Le loc. v.-p. en *-auv* résulte, selon Wackernagel, SBBerl 1918, 409, de l'abrégement de **-āu*.

Sur *tanuši-ca*, v. Humbach, Gathas I 26.

Duel: Bartholomae, Zur Bildung des Nom.-Akk. Du. mask. der *u*-Dekl., IF 25, 1909, 167s.

Pluriel: *ərəzvō* est peut-être pour *ərəzavō*, également attesté (Ai. Gr. III 159); et *vayąm* est peut-être pour *ₒviyām* (ib. 163).

4.4.5. *Thèmes en -ī-.*

v.-p. *harauvatī-* et av. *azī-* sont étudiés par Lommel, Stud. über idg. Femininbildungen, 1912, 46s.

4.4.6. *Thèmes en -ū-.*

v.-p. *dahyāum*, av. *nasāum*, etc. sont élucidés par Kuiper, Notes on Vedic Noun-inflexion, 1942, 37s.

hū 'du porc': Schwentner, KZ 76, 1958, 51.

4.4.7. *Thèmes en -r-.*

La flexion de *pitar-* et de g. *dugədar-* est élucidée par Kuiper, Notes ..., 21s.

Le plur. g. *ayārə̄* s'oppose au sg. *ayarə̄* comme, en hittite, le plur. *uddār* au sg. *uttar*: Hoffmann, Air. 15.

Le gén. plur. *strə̄m* fait difficulté: Humbach, Gathas I 32 et n. 47. *sāstrənąm* est à exclure des thèmes en *-r-*: Ai. Gr. III 211.

4.4.8. *Thèmes en diphtongue.*

Skr. *rayí-ḥ* etc. a été étudié par Kuiper, Notes ..., 67, qui se rallie à Kuryłowicz, Prace filol. 11, 230[1] et Etudes indo-européennes, 1935, 36s., et récemment par Szemerényi, KZ 73, 1956, 167s.

4.4.9. *Thèmes consonantiques: noms-racines.*

Les génitifs *hū* de *hvar-/xᵛan-* 'soleil' et *zrū* de *zruvan-* 'temps' sont interprétés par Benveniste, BSL 34, 1933, 23s., comme graphies de *huvō* et *zruvō*, formes imitées des neutres en *-n* au premier terme de composés. Mais il a renoncé à cette explication dans ses Origines de la formation des noms, 1935, et tient *h(u)vō* pour entièrement régulier (65); de même pour *zrū* < *zrvō*, 179. En revanche, il rejette, p. 65s., comme "indûment érigés en génitifs archaïques" les formes g. *dəng* et *xᵛəng*. Ces formes sont replacées par Kuiper, Notes . . ., 9s., dans le cadre général des flexions protérodynamique et hystérodynamique, av. *hvarə/xᵛəng* s'opposant à av. *zyå/zəmō* comme g. *dəng* (gr. δεσ-) à véd. *kṣā́ḥ/kṣmáḥ*, av. *zå/zəmō*. Selon Kuiper, India Antiqua, 207, étant donnés gr. σαϝ-ελ- et got. *saúil* < *seHw-el, véd. *súar-* et av. *hvar-* reflètent une forme à métathèse, *seuH-el, tandis que *xᵛəng* est régulier, pour *sHw-en-s.

Le type védique *goṣā́-ḥ* 'obtenant du bétail', qui donne en avestique *vərəθrajå* (nom. sg.), *fraząm* (gén. plur., *sic* contre la correction adoptée à tort par D.-G., JA 1936, 248), est élucidé par Kuiper, Notes . . ., 71s.

4.4.10. *Dérivés en -an-.*

cašməng, *paθməng*, *haxməng* et *rāzəng*, dont Bartholomae faisait des loc. sg. ou des nom.-acc. plur., sont reconnus comme génitifs ou ablatifs par Humbach, Gathas I 31, qui les ajoute donc à *dəng* et à *xᵛəng*. En outre, *adąs*, Y 46. 5, est, selon lui (II 69), une forme de sandhi pour **ā dəng*.

g. *marətānō* n'est pas, comme le voulait Bartholomae, un gén. sg., mais, selon Humbach (MüSS 2, ²12; IIJ 1, 1957, 306), un nom. plur.

nāmənīš, en réalité *nāmənī*, acc. plur., a été vu ci-dessus.

4.4.11. *Thèmes en -uš-.*

Wackernagel-Debrunner, Ai. Gr. III 300, mettent en doute ce que Bartholomae enseigne du passage de thèmes en *-uš-* à thèmes en *-u-*.

Sur l'ancien duel *haxti*, v. Bartholomae, WklPhil 1908, 61², cité Ai. Gr. III 304.

4.4.12. *Thèmes anomaux.*

av. *pantā-/paθ-* a été étudié par Bezzenberger, KZ 42, 1909, 384, et Wackernagel, KZ 55, 1928, 104s. Mais Pedersen (KZ 32, 1891, 269) l'expliquait à partir d'un thème unique *ponteH-/pn̥tH-. Il faut en tout cas tenir compte des faits suivants: 1° L'iranien moy. et mod. montre que "l'opposition entre *t* et *θ* dans *pantå*: *paθō* est pré-iranienne" (Morgenstierne apud Kuryłowicz, L'apophonie, 377²⁴): parachi *panån*, oss. *fändag*, sace *pandā*. 2° G. *padəbīš* (51. 16) empêche de partir, pour véd. *pathíbhiḥ*, d'un thème en *i* (comme l'ont fait Meillet-Benveniste: Kuiper, IIJ 1, 9). 3° Indo-ir. *th* ne peut s'expliquer que par un thème en laryngale (*H*), ce qui exclut un thème en *i* (K.). — Selon Humbach, Gathas II 27, *paθąm* (Y. 31. 9) n'est guère acc. sg. de la forme innovée réc. *paθā-*, mais plutôt gén. plur. de g. *pantā-/paθ-*.

4.4.13. *Numéraux.*

Certains numéraux ont été étudiés par Bartholomae: IF 22, 95s., 23, 43s. et 38, 26s. (1er et 2d); Die ar. Zahlwörter für 20, 30, 40, IF 42, 1924, 133s.; d'autres, par Szemerényi, Studies in the Indo-European system of Numerals, 1960.

Le nom de nombre i.-e. pour 8 est élucidé par Henning, TPhSoc 1948, 69.

Le rapport entre *caθru-* et *caθwarə-* en premier terme de composés est discuté, contre D.-G., par Lommel, IF 56, 1938, 81s.

4.4.14. *Pronoms.*

a) *Personnels.*

v.-p. *amāxam* est expliqué par une assimilation et une dissimilation d'aspiration: Brandenstein, *Μνήμης χάριν*, Gedenkschr. Kretschmer, 1956, I, 52s.

əhmā acc. ou instr. 'nos, nobis': Hoffmann, MüSS 4, 51, et Humbach, ib. 58.

mə̄.nā est l'équivalent gâthique de réc. *mana* (Humbach, ad loc.).

b) *Autres pronoms.*

g. *hvō*, que Brugmann rapprochait de skr. *sváḥ* (Sächs. Ber. 60, 1908, 31s.), a été élucidé par Humbach, Gathas I 21s., comme une graphie de ₒ*hao* (ₒ*hau*). Cette forme et v.-p. *hauv* sont à réc. *hāu* comme v. p. *bābirauv* (loc.) est à véd. *krátau*, ou comme g. *pərətō*, réc. *daiṅhvō* (*daiṅhava*) (loc.) sont à g. *vaŋhāu* (v. l. *vaŋhå*), *pərətå*. Cependant, il reste que le gâthique n'a, au nom. sg., que *hvō*, tandis que le récent n'a que *hō* et exactement dans les mêmes emplois. Ceci engagerait à ne pas séparer les deux formes, pas plus qu'on ne le fait pour g. *hyat̰* et réc. *yat̰* (que l'on accepte ou non l'explication d'Altheim, ZII 3, 48s., de *hyat̰* par *yyat*) (K.).

av. et v.-p. *dim* fut expliqué par Caland, KZ 42, 1909, 173, comme g. et véd. *īm* précédé de *d* final d'un mot précédent: *ā dim pərəsat̰* (Y 9. 1) était à lire *ād im pərəsat̰*. Meillet confirma cette interprétation, MSL 19, 1916, 53s., en l'étendant à v.-p. *diš* et à v. pruss. *din*, *dis*. Mais Benveniste, StBalt 3, 1933, 121s., a rejeté cette interprétation en montrant que ces formes ir. et v.-pruss. supposent un anaphorique **dim* en face de *$d^e/_o$ qui donne gr. δή, δέ, v. sl. *da*, lat. *dēnique*, *dōnec*.

v.-p. *taya-*, *haya-*: c'est ainsi qu'il faut lire, comme l'ont prouvé simultanément Risch, AsStud 1954, 149s et Hoffmann, MüSS 9, 83[5]: pronom formé de la juxtaposition d'un démonstratif et du relatif.

av. *yahi* (Yt 10. 64) est interprété par Gershevitch comme un authentique loc. sg., qui ne s'est pas conservé ailleurs: réfuté par Tedesco, Lg 36, 1960, 135s.

Les nom.-acc. en *-āiš*, qui ont l'apparence d'instrumentaux, sont expliqués par Schwyzer, IF 47, 1929, 259s., comme issus de l'abrégement 'm.-ir.' de génitifs en *-āišām*. Autrement H. Seiler, Relativsatz 143s.

I.-ir. *tvat . . . tvat* est étudié par Geldner, SBBerl 1904, 1088.

I.-ir. *anya-* vient d' **alyo-* avec adaptation à *antara-*, Meillet, MSL 22, 1920, 95; Debrunner, REIE 3, 1943, 10.

Sur l'emploi des pronoms à *w*, Liebert, Zum Gebrauch der *w*-Demonstrativa im ältesten Indoiran., 1954.

4.4.15. *Adverbes et conjonctions.*

g. *darəšaṯ* a été reconnu identique à skr. *dhṛṣát* 'courageusement' et apparenté à v.-p. *daršam* 'puissamment': Wackernagel, KZ 61, 1934, 205.

išarə 'immédiatement' est rapproché de gr. ἴκταρ par Pisani, RIL 78, 1945, 71, qui ne parle ni d'*īša*, ni de véd. *īṣát*, ni de véd. *iṣáni*.

nā est reconnu adverbe dans g. *kəmnā*: Humbach, Gathas II 70.

yā 28. 1, etc., *yāiš* 28. 11, etc., *tā* 32. 4, etc., *tāiš* 30. 11, etc., *āiš* 28. 11, etc., *kā* 48. 8, etc., *pourūš* 43. 15 et *mazibīš* 32. 11 ne sont pas des adverbes, mais des formes déclinées: Humbach, Gathas I 68. — Il en est de même d'*ahmi* et *ahmya*, Ai. Wb. 298, Benveniste, BSL 44, 1947—48, 72.

réc. *yezi* ne doit pas être distingué de g. *yezī*: Humbach, Gathas II 55.

5. Verbe.

5.1. *Thèmes de l'indicatif.*

5.1.1. *Présents radicaux.*

g. *aogədā*, réc. *aoxta* ne peuvent, selon Kuiper, Nasalpräsentia, 1937, 230, représenter le degré *e* de gr. εὔχομαι, qui est une forme thématique. Kuiper y verrait soit une graphie défective pour la forme à augment *₀āug-*, soit une fausse vocalisation de *₀ug-*. En réalité, si l'on tient compte de ce que Kuryłowicz enseigne de la vṛddhi iranienne et qui a été rappelé ci-dessus, *aog-* est la forme régulière pour un verbe à initiale *u-* pourvu d'augment.

5.1.2. *Présents à redoublement.*

Ils ont été étudiés par Brugmann, Zu den redupliz. Verbalbild., IF 31, 1912—13, 89s.

5.1.3. *Présents à nasale.*

Exhaustivement étudiés par Kuiper, Die idg. Nasalpräsentia, 1937 (la première édition, de 1934, sous le même titre, n'est que partielle), et par Kronasser, SBWien 235, 2, 1960.

fryąnmahi et *hvąnmahi(ca)* sont expliqués par Kuiper 65, comme appartenant à une ancienne classe en **-en-*; de même *vərənte*, *frαorənta*, *(aibi.)gərənte* et *urvinyant-*. Mais Humbach maintient l'interprétation par *₀frīmahi*. De même Hoffmann (S.).

Un type en *nā(y)*, encore admis par Reichelt, Iranisch 76, sur la foi de v.-p. *agrbit*, est nié par Kuiper, Nasalpr. 231s. et AION 1, 1959, 159[2], qui renvoie pour le mot v.-p. à Hoffmann, MüSS 8, 1956, 18.

5.1.4. *Présents en -s-.*

Egalement étudiés par Kuiper, AO 12, 1933—34, 190s. Sur *išasā*, Humbach, Gathas II 26.

5.1.5. *Présents en -ya- et -aya-.*

Lommel, ZII 1, 191. Sur *uxšyeitī*, *uxšyō* (Y 31. 7), *uxšyā* (33. 10): Humbach, Gathas I 69.

5.1.6. *Désidératifs.*

Etudiés par Güntert, IF 30, 80s., mais surtout par Charpentier, Die Desiderativbildungen der indoir. Spr. 1912.

5.1.7. *Aoriste en -š-?*

xšnaošāi en serait un, mais c'est peut-être un conjonctif de *xšnaoša-*: Humbach, Gathas II 67. Sur *nāšāmā*, Humbach, ib. 57.

5.1.8. *Aoriste en -iš-.*

L'inexistence de cette classe a été démontrée par Kuryłowicz, BSL 44, 1947, 61s.

5.2. *Passif.*

L'aor. passif g. *mraoī* se rapporte, selon Humbach, Gathas II 37, non pas à *mru-* 'parler', mais plutôt à la racine de *mrūra-* 'destructeur'. Les formes v.-p. précédemment interprétées comme aor. passifs relèvent plutôt de la classe suivante:

Présent passif en *-ya-*: reconnu dans v.-p. *adariy*, etc. (notamment à cause d'*adaryta*), par Schaeder, UJbb 15, 1936, 561; cf. Kuiper, India Antiqua 200[11] (Gray, JAOS 21, 128[1], en avait reconnu la valeur d'imparfait, sans pouvoir se l'expliquer).

5.3. *Désinences des divers temps.*

5.3.1. *Indicatif présent (sans l'injonctif).*

Act. sg. 1: *-ā/-mi*, Meillet, MSL 22, 1921, 219s. Reichelt, Iranisch 73s. — *yecā*, de *yāc-* (élargi de *yā-*), Humbach, MüSS 9, 75s. (déjà Kanga, cf. Kuiper, IIJ 4, 1960, 259[66], qui n'accepte pas cette interprétation). Cf. W. P. Schmid, IF 1956, 228s.

Plur. 2: la finale de g. *išaθā* est conservée en sogdien bouddhique, yagnobi et ossète, Reichelt, Iranisch 74.

Moyen, sg. 1: *āyesē*, de *ā-yam-*, Nyberg, Religionen des alt. Ir. 1938, 450; *aojōi*, Humbach, ZDMG 107, 365.

2: *taxše* (Y 10. 1), interprété par Mayrhofer, Indo-iranica, Festschrift Morgenstierne (à paraître), comme forme de *tac-* 'couler'.

3: *dazdē* (Y 30. 4 et 51. 6, 19), Humbach, ZDMG 107, 369, Gathas I 69; *daste*, Hoffmann, MüSS 4, 247[6].

du. 3: *vərənvaite*, graphie défective, cf. *mamanāitē*, Reichelt, Iranisch 74.; *hən ... zazāite*, cf. skr. *jihate*, *jáhāti*, Hoffmann, MüSS 4, [2]43s.

plur. *byentē* 34. 8, pour *ₒbayentē*, Barr apud D.-G., *Zoroastre* 184.

5.3.2. *Injonctif.*

Actif, sg. 1: *dīdainhē*, 43. 11, Humbach, IF 63, 214.

2—3: *didąs* 49. 9, Humb. ib.; *as* 34. 8, de *ah-* 'lancer', Humbach, WZKSO 1, 90, Gathas II 45; *cinas*, de *ciš-* ou de *ciθ-*, ib. 55.

2: *uxšyō*, de *uxšya-*, présent de *vaxš-*, Humbach, MüSS 9, 74; douteux: *dīdərəžō* de *darəz-*, Humbach, Gathas II 58; *dadā* inj. ou conj., Humbach, ib.

plur.: le prétendu injonctif de *ah-* 'être', *hən*, n'existe pas, Hoffmann, MüSS 4, [2]45s.

Moyen, sg. 2: *dånhā* n'est pas un nom, mais la 2e pers. sg. inj. moy. (au sens de 'recevoir') de *dā-*, Humbach, MüSS 7, 69, Gathas I 68 et II 59.

plur. 3: *vərənātā* 30. 6, fausse vocalisation pour *-atā*, Andreas-Wackernagel, GGN 1911, 12.

Imparfait, Actif, sg. 3: *as*, Y 31. 9, pour *ₒās* de *ah-* 'être', Humbach, WZKSO 1, 90.

5.3.3. *Aoriste (y compris l'injonctif).*

Actif, sg. 1: *ārəm*, 43. 10, contient peut-être l'augment, Humbach, Gathas II 50.

2: *sąs* 46. 19, injonctif de *sand-* 'paraître', Humbach, MüSS 2, [2]29; Gathas II 73.

3: *ajə̄n* 48. 10, injonctif de *jan-* avec prév. *ā*, Humbach, MüSS 6, 44, Gathas I 31, II 79.

plur. 3: *dąn* 45. 10 et 47. 1, injonctif ou conjonctif, Humbach, MüSS 6, 46, ZDMG 105, *63, MüSS 7, 68, Gathas I 30, II 65 et 74.

Moyen, sg. 1: *səvīšī* pour *ₒcōišī*, injonctif de *ciš-*, Humbach, MüSS 2, [2]14, mais peut-être infinitif du type de *dōišī* 33. 13, Humbach, Gathas II 91.

3: *acistā* et *cistā*, indicatif et injonctif de *ciθ-*, Humbach, WZKSO 1, 87.

plur. 3: *apayantā*, injonctif de *yam-*, Humbach, Gathas II 35.

5.3.4. *Parfait*, Moyen.

sg. 3: *ārōi* 33. 9 et 50. 5, Humbach, Gathas II 41 et 84.

Désinences en -r-.

ādarə̄ 43. 15, skr. *āhúḥ*, Andreas-Wackernagel, GGN 1911, 15 A. Voir aussi Optatif.

Désinence en -š en v. p.

La désinence v.-p. de *āiš* 'il alla' et de *akunauš* 'il fit' a été élucidée par Pisani, RSO 19, 1940, 91s., et par Schaeder, OLZ 1941, 199s., cités par Hoffmann, Air. 16.

5.4. *Modes* (autres que l'indicatif et l'injonctif).

5.4.1. *Conjonctif* (= Subjonctif), Actif, sg. 1: *-ā/-āni*, comme indic. *-ā/-mi*; *nivarānī*, de *var-*, Humbach, MüSS 10, 37, Gathas II 95; *dōišā*, de l'aor. sigmatique de *dis-*, Humbach, MüSS 9, 76; *hə̄cā* 46. 1, de *hac-*, Humbach, Gathas I 27, II 67; *išasā*, 31. 4, pour *ₒišsā*, d'un présent en **skō* de *išd-*, véd. *īḍ-*, Humbach, MüSS 9, 66s., Gathas I 64, II 26.

3: *aŋhaṯ*, de *ah-* 'lancer', Humbach, WZKSO 1, 90; *(paitī.)mravaṯ* n'est pas injonctif comme *paitī.mraoṯ* 32. 2, mais conjonctif, Humbach, IIJ 1, 1957, 307, IF 63, 215, Gathas I 69, II 14 et 62; *paitišāṯ*, 44, 2, du présent *iša-* de *iš-*, Humbach, Gathas II 54; *cōiθaṯ* 46. 9, de *ciθ-* 'reconnaître', Humbach, ib. II 70; *dāyāṯ* 29. 7, 43. 1, 50. 5, de *dā-*, Humbach, ib. II 17.

plur. 1: *nāšāmā*, conj. de l'aor. sigmatique de *ans-/nas-* Humbach, Gathas I 26, II 57.

2: *azāθā* conj. aor. de *zā-* ou conj. prés. de *az-*, Humbach, MüSS 2, [2]23, Gathas II 85; *vaorāzaθā*, conj. parfait de *urvāz-*, Humbach, Gathas II 84/85.

3: *išånti*, conj. du présent *iša-* de *iš-* 'mettre en mouvement', Humbach, Gathas II 63; *dąn*, conj. ou inj. de *dā-*, Humbach, ib. I 30, II 74.

Moyen, sg. 1: *səraošānē*, conj. prés. de *sruš-*, tiré de *sru-*, et que garantissent *sraoša-* et *asrušti-*, Humbach, IF 63, 46, Gathas I 46, II 84; *aojāi* 50. 11, Humbach, ZDMG 107, 365, Gathas II 34; *xsāi*, conj. aor. de *xsā-* 'regarder', Humbach, IF 63, 102, Gathas II 9; *xšnaošāi*, conj. aor. sigmatique, ou du prés. *xšnaoša-*, Humbach, Gathas II 67.

5.4.2. *Optatif*, Actif, sg. 1: *dyąm*, opt. aor. de *dā-*, Humbach, Gathas II 57.

3: *pairī.ciθīt* et *aipī.ciθīt*, opt. aor. de *ciθ-*, Humbach, WZKSO 1, 86, Gathas II 15; cf. *sahīt̰*, *daidīt̰*, *vainīt̰*, etc.

Moyen, sg. 1: *isōyā*, opt. du présent *isaiti*, de *iš-*, Humbach, MüSS 10, 34s.; *dyā*, opt. aor. de *dā-* au sens de 'recevoir', Humbach, Gathas II 50; *vāurayā*, opt. prés. de *vāura-*, tiré de *var-* 'écarter', Humbach, ib. II 26 et 10.

2: *dīšā*, comme la l^ère^ pers. *dyā*, Humbach, ib.

3: *vyāmrvīta*, probablement opt. selon Kuiper, Notes on Vedic Noun-inflexion, 1942, 25, n.

plur. 1: *srəvīmā*, 28. 7, leçon adoptée par Andreas et Wackernagel, suivis par Humbach, IF 63, 101, Gathas I 29, II 10.

3: *yazayanta* doit sans doute, selon Reichelt, Iranisch 74, se lire *∘yazaēnta*, étant donnés *yazaēša* etc. et gr. *φέροιντο*; *vaozirəm* contient la finale *∘-ī-ran* selon Wackernagel apud Lommel, Die Yäšt's, 1927, 183[5].

5.4.3. *Impératif*, Actif, sg. 2: *vīdā*, imp. aor. thémat. de *vid-* 'trouver', Humbach, Gathas II 80.

pl. 2: *sraotā* 30. 2, imp. aor., identique à véd. *śrótā*, Hoffmann, MüSS 2, ²29 et Air. 14, Humbach, Gathas I 20, II 20; *paitī.zānatā* 29. 11, à lire *∘-zāntā*, imp. du prés. *zānā-/zān-* de la rac. *zan-*, Humbach, Gathas II 18.

Moyen, sg. 2: *ābaxšō.hvā*, imp. prés. de *baxš-*, tiré de *baj-*, qui au moyen veut dire 's'approprier', Humbach, MüSS 7, 71.

3: *vərəzyātąm*, impératif (Präs., Humbach, Gathas II 77, est une coquille), avec *ā* provenant de mater lectionis après *y*; *ərəžūcąm* peut être impératif ou infinitif (q. v.).

pl. 2: *paitī syōdūm* 48. 7 véd. *śiyadhvam*, Kuiper, AO 17, 63; *sāzdūm* 31. 18 aor. en *s* de *sād*, ib. 64.

5.5. *Formes nominales du verbe.*

5.5.1. *Gérondif.*

Bartholomae, KZ 41, 1907, 319s.

5.5.2. *Infinitif.*

Après Grégoire, KZ 35, 1895, 79s., et l'étude partielle de Wolff, KZ 40, 1907, 1s., Benveniste a étudié ce sujet dans Les Infinitifs avestiques, 1935. Il a éliminé comme noms, ou pour d'autres raisons, un grand nombre des infinitifs catalogués par Bartholomae. Cependant, quand il s'agit d'un nom d'action à rection verbale, on peut difficilement décider si c'est, ou non, un infinitif: ainsi *gərəbąm* Y 34. 10 est éliminé par Benveniste (15/16), qui écrit que "valeur verbale n'implique nullement forme verbale", mais sans indiquer d'autre critère; Humbach rétablit la forme comme infinitif, en pendant aux infinitifs védiques en *-ām*, lesquels sont assez nombreux pour que l'absence de leurs homologues en avestique, selon la doctrine de Benveniste, soit gênante. Un autre exemple avestique, rétabli par Humbach, est *vīdąm* (Y 32. 6): Benveniste y voit un impératif, mais le véd. *prati dhām* est un infinitif. Autre exemple encore: *vyąm* (48. 7), peut-être infinitif, écrit Humbach (Gathas II 78), ou acc. sg. d'un nom *vyā-*; Benveniste n'en parle pas. Enfin, Humbach ajoute à la liste *ərəžūcąm* (Y 48. 9), dans lequel Reichelt, Elementarbuch § 252 (suivi implicitement par Benveniste) voit, encore, un impératif. De nouveau, les limites de la notion d'infinitif paraissent fuyantes: comment trancher entre un impératif et un infinitif à valeur impérative, si rien ne les distingue formellement?

Une autre série d'infinitifs, éliminés ou négligés par Benveniste, sont rétablis par Humbach (Gathas II, 21): les infinitifs en *-ō*. En voici les exemples, tous correspondant à des présents en *-a-*: *dārayō* 32. 1, *avō* 32. 14, *savayō* 51. 9, *azə* 43. 14, *vərəzyō* 30. 5, *xšyō* 31. 20, *xšayō* 32. 5 (douteux) et *fšuyō* 48. 5 (les quatre derniers manquent chez Benveniste).

Les infinitifs en **-dhyāi*, étudiés par Benveniste en avestique et en védique, et qui avaient été l'objet d'une brève mention de Kuiper, Nasalpräsentia, 60, ont été discutés ensuite par Pisani, KZ 72, 1955, 217. Partant du fait que les inf. skr. de ce type, au nombre de 35, sont tous en *-adhyai*, et des gérondifs lat. en *-ndī*, allem. en *-anne(s)*, Pisani pose un ancien **-n̥dhyēi* et considère comme seules anciennes, en avestique, les formations en *-aidyāi*. Celles en *-dyāi* seraient toutes refaites sur *dazdyāi* et *vōizdyāi*, elles-mêmes substituées aux formes théoriques **dad-aidyāi* et **vaēd-aidyāi*. Mais la démonstration pèche par la base, car il n'y a pas un seul infinitif avestique en *-aidyāi* correspondant à un présent athématique: les trois exemples invoqués par Pisani, *mərəngəidyāi*, *uzirəidyāi* et *dərəidyāi*, s'expliquent autrement: le *ə* y est voyelle d'épenthèse, dans le premier cas entre occlusives (avant l'épenthèse *i* de *y*, naturellement), dans les deux autres après *ir* et *ər*. Reste un fait remarquable: tous les infinitifs en *-dyāi*, sauf *frāvərəndyāi*, sont exclusivement gâthiques.

Sur *vīdvanōi*, v. Bartholomae, Zur Etymologie . . ., 5s.

rōiθwən, 31. 7, est discuté par Benveniste, Infinitifs 32, Humbach, MüSS 9. 73 et Schmidt, ZDMG 111, 214.

5.5.3. *Absolutif.*

Benveniste, Les absolutifs avestiques, MSL 23, 1935, 393s.; Pisani, RIL 78, 1944—45, 67.

5.5.4. *Participe.*

Benveniste, Le participe indo-européen en *-mno-*, BSL 34, 1933, 5s., élimine comme fausses lectures tous les exemples avestiques en *-mana-* (g. *pərəs-mana-* d'après Andreas-Wackernagel).

Partic. en *-nt-*: Kuiper, AO 17, 1938—39, 51s., apparemment sans connaître Benveniste, Inf. av. 18s., où cette solution est suggérée, a reconnu comme participes présents, en sandhi devant *saδayeiti, vyusą, γnąm* et *dərənąm* 'il semble se détacher, frapper, arracher'.

IV. Syntaxe

1. La syntaxe de l'avestique est traitée dans Reichelt, Elementarbuch, 1909, 218s. — Celle du vieux-perse l'est dans Meillet-Benveniste, Grammaire, 1931, passim et 236s., et, d'une manière incomplète (cf. Benveniste, JAOS 75, 1955, 197s.) par Kent, Old Persian, ²1953.

2. Emploi des cas.

Inst.: l'emploi de l'instrum. au lieu du vocatif ou du nominatif dans les gâthâs, quand il s'agit des Entités, avait été signalé par Geldner, KZ 31, 1892, 319, et par Caland, ib. 256. La question fut reprise, à propos de la phrase v.-p. *āpišim parābara* 'l'eau l'emporta', par Pedersen, KZ 40, 1907, 134s., qui fit état de la tournure russe *vĕtrom otnosit golos* 'le vent emporte la voix'. Enfin Schwyzer, Die sog. mißbräuchlichen Instrumentale im Awesta, IF 47, 1929, 214s., avec résumé 269, a non seulement élucidé l'usage gâthique — dans lequel était exploitée une tournure impersonnelle de date i.-e. —, mais en a suivi les maigres survivances en av. réc. et a, d'autre part, examiné les cas, nombreux et d'une nature tout autre, d'extension de l'instrumental en av. réc. Ceux-ci sont rediscutés amplement par H. Seiler, Relativsatz, Attribut u. Apposition, 1960, 143s.

Une survivance, non précédemment signalée, de l'ancienne construction a été reconnue par Pisani, RSO 15, 1935, 362, dans l'expression *måŋhəm raoxšne tāpayeiti*, Y 7. 4 'la lumière chauffe la lune'.

La répugnance de Humbach (Gathas I 68) à accepter *vohū manaŋhā* 43. 7 comme un instrumental-sujet ne paraît pas justifiée; elle l'oblige à sous-entendre un sujet 'on'.

En revanche, le même savant semble avoir raison, ib., de refuser les interprétations que donnait Bartholomae de datifs employés en gâthique comme génitifs, ou de génitifs comme ablatifs, ou enfin d'un locatif comme instrumental. Comparable: *aiŋhe xšaθrāδa* (Y 9. 4), équivalant à *yimahe xšaθre* (9. 5); Reichelt, Elementarbuch § 484.

Sur v.-p. *Aršādā nāmā*, Debrunner, IF 52, 153s., Humbach, MüSS 95, 5.

Gén.: *θwarštahe zrū*, gén. de temps, Tedesco, Lg 36, 1960, 134.

Abl.: les ablatifs en *-δa* ont été étudiés par Caland, KZ 31, 1892, 269. Un ablatif à sens apparemment locatif, Y 14. 31, est justifié par Finck, KZ 40, 1907, 123, qui le compare au même usage en d'autres langues i.-e.

Nominatif en fonction de vocatif: en gâthique, type de véd. *índraśca vāyo*, Humbach, WZKSO 1, 82, Gathas II 23.

Duel elliptique: v. ci-dessus, Composition.

3. Valeur des modes et des temps.

Benveniste, BSL 47, 1951, 17, est revenu à l'ancienne interprétation d'optatifs "de l'action répétée dans le passé" (Reichelt, Elementarbuch § 638). Comparer, en chorasmien, Rysiewicz, Optativus w funkcij czasu przeszłego w chorezmijskim: BSLPol 13, 1954, 93s. (= Studia językoznawcze, Wrocław 1956, 304s.). Cf. aussi Dresden, Jātakastava, 415[73]. En skr. (un seul ex.: Mahābh. V 181. 137), Pisani, IF 50, 21s. Debrunner, ib. 22², donne le parallèle grec bien connu. Autrement Tedesco, ZII 2, 299.

L. H. Gray, Contributions to Avestan Syntax, The Conditional Sentence: Annals N. Y. Acad. Sc. 12, nr. 13, 1900, 549s.

Valeur des temps: Id., Contributions to Av. Syntax, The Preterite Tenses of the Indicative: JAOS 21, 1900, 112s. Meillet, MSL 16, 311s. (en v.-p.).

Le "potentiel" du sogdien et de quelques autres dialectes a été retrouvé par Benveniste en v.-p., BSL 50, 64s.

D. Zbavitel, A contribution to the problem of the verbal aspect in Avestan (en gâthique), AOr 1956, 15s.

4. Relatif.

L'expression du relatif au moyen de la conjonction *yaṯ, yaθa* suivie d'une anaphore par démonstratif fléchi a été reconnue par Benveniste, BSL 44, 1947—48, 72s.

L'emploi du relatif en syntagme nominal (origine de la construction persane dite 'izāfat') a fait l'objet d'une communication de H. Seiler, Die Relativkonstruktionen im jüngeren Awesta, Congrès des Orientalistes, Munich 1957 (Akten 1959, 463s.); puis cet emploi a été situé par Benveniste dans le cadre d'une théorie générale de la phrase relative, BSL 53, 1958, 47s. Enfin a paru le livre de H. Seiler, Relativsatz, Attribut und Apposition, 1960, dont plus de la moitié est consacré à l'avestique. Reprenant, sous les noms d'apposition et d'attribut, la distinction (que marque la ponctuation française) entre relatif caractérisant (précédé de virgule) et relatif spécifiant (sans virgule), l'auteur applique cette distinction à la solution de certains problèmes.

Notamment: pourquoi dit-on toujours *miθrō yō vouru.gaoyaoitiš*, mais jamais *ahurō yō mazdå?* Et il aboutit à cette conclusion que le relatif, dans l'exemple cité, a une valeur spécifiante ('attributive'): il sert à distinguer un mithra parmi tous les mithras existants, c'est-à-dire parmi les 'contrats'; de même, on dit *manascā hyat̰ vahištəm* pour l'opposer au mauvais *manah-*, et l'on oppose entre eux *yasca spəntō mainyuš* et *yasca aŋrō.*

Cependant, les objections, que ne semble pas avoir prévues l'auteur, se présentent en foule. Si l'on suit en effet sa doctrine, on devra comprendre l'expression *hū yat̰ aurvat̰.aspahe* (Y 10. 13) 'du soleil aux coursiers rapides' comme voulant distinguer ce soleil-là d'autres soleils, ce qui est absurde. On se demandera de même à quelle autre *aša-* s'oppose l'expression *ašahe yat̰ vahištahe* (Y 13. 91), ou à quelle autre *hutaosā-* celle-ci: *hutaosa yā pouru.brāθra* (Y 15. 35); même difficulté pour *mąθrō spəntō yō aš.x^{v}arənå* (V. 22. 2), *ātarš yō upasuxtō* (Y 10. 127, etc.), *ažiš vaŋuhi yā bərəzaiti* (Y 17. 25, etc.), *hvarə yat̰ aməšəm* (Y 19, 65. etc.), *ažīm . . . yim aspō.garəm* (Y 9. 11). Dans le cas de *yō ašava Zaraθuštrō*, Seiler observe que la position du relatif, en tête du groupe, le signale précisément comme non-attributif, non-spécifiant dirions-nous. Mais on répondra que la même position s'observe dans *yasca spəntō mainyuš*, qui a pourtant été jugé autrement. On se demandera encore pourquoi, s'il a fallu distinguer entre plusieurs mithras, on n'a pas cru de même devoir opposer l'Ahura Mazdā aux autres ahuras, ce dernier mot étant encore nom commun?

Il semble donc qu'il faille chercher ailleurs qu'en une distinction logique entre 'attribut' et 'apposition' la raison de l'emploi ou du non-emploi du relatif en syntagme nominal. Deux possibilités se présentent à l'esprit. L'opposition entre *ahurō mazdå* (d'abord gâthique) et *miθrō yō vouru.gaoyaoitiš* (réservé aux Yašts) suggère de voir dans la seconde formule une caractéristique du style épique. Mais ceci n'expliquerait pas que l'on dise, dans les morceaux épiques, *yimō srīrō vīvaŋhanō*, sans relatif. On se demande alors si l'emploi du relatif n'est pas lié à la métrique — à supposer celle-ci fondée sur un nombre fixe de syllabes, comme le soutient encore Tedesco, cf. ci-dessus, Métrique. Ce qui le confirme à première vue, c'est qu'au génitif, l'expression *miθrō yō vouru.gaoyaoitiš* devient, sans *yō*, *miθrahe vouru.gaoyaotōiš*.

5. Emploi de *-ca*.

Cet emploi a fait l'objet d'observations de Humbach, MüSS 8, 78, IF 62, 1956, 303, WZKSO 1, 83 et d'une grande étude de Gonda, Vāk (Poona) 1956, 1s., ainsi que d'un chapitre de Seiler, Relativsatz, 185s. Cf. aussi H. Hartmann, OLZ 1937, 147s., et Nyberg, Religionen 445s.

6. Enoncé et négation de son contraire.

Cette figure de style a été étudiée par Humbach, MüSS 14, 26s.

7. Ordre des mots.

L'ordre des mots en v.-p. a été étudié par Schwentner, ZII 3, 25, et par Meillet-Benveniste et Kent. L'origine sémitique de la position de *θātiy* 'Déclare . . .' ne semble guère douteuse, que ce soit un akkadisme ou un araméisme, ou les deux à la fois. La question a été signalée, avant Meillet-Benveniste § 17, par Gray, AJSemL 17, 1901, 151s., où est notée aussi la tournure avestique *āat̰ mraot̰ Ahurō Mazdå*, en contraste avec skr. *Arjuna uvāca*, et rappelée par le même Gray comme digne d'intéresser un sémitiste, AJPh 72, 1951, 326. Toutefois, Kieckers, Die Stellung des Verbs im Hauptsatze im Griech. u. in anderen idg. Spr., 1911, avait déjà reconnu le caractère i.-e. de la position initiale du verbe. Cf. encore, du même, Acta et Comm. Univ. Tart. B 38. 5, Tartu (Dorpat) 1936.

8. Parenthèse.

La parenthèse dans diverses langues i.-e., et notamment en av. et v.-p., a été étudiée par Wackernagel, Ai. Gr. II 1, 289s., et par Schwyzer, AbhBerl 1939, Phil.-hist. Kl. 6, 1s. Le caractère i.-e. de la tournure ouvrant Y 44 a été reconnu par Schaeder, Ein idg. Liedtypus, ZDMG 1940, 404s. L'examen des faits iraniens a été poussé davantage par Hoffmann, MüSS 9, 79s. et ZDMG 110, 1960, 64s. Humbach a étudié la parenthèse av. *raēvat̰ ciθrəm* et sa transformation en composé *raēvas-ciθra-*, MüSS 5, 90s.

9. Parallèles védiques.

De nombreux parallèles ont été signalés entre iranien ancien et védique. Il paraît utile de les grouper, et on le fera ici, bien qu'ils relèvent parfois autant du lexique que de la syntaxe.

9.1. *Substantif et adjectif.*

frya- asti- (Y 70. 4, 13. 12): *priyó no átithiḥ* (RV 6. 2, 7), Humbach, Gathas II 31; déjà Geiger, Am. Sp. 192; Mayrhofer, Sprache 1959, 82^{23-25}.

daēvā vīspåŋhō (Y 32. 3): *víśve deváḥ*, Humbach, ib. 32.

vīspā ayārə (43. 2): *víśvā áhāni* (1. 52, 11), *áhā víśvā* (1. 130, 2), Humbach ad loc.

hazaošåŋhō vīspåŋhō (51. 20): *víśve sajóṣaso deváso* (1. 131, 1), Humbach ad loc.; Mayrhofer, Ai. et. Wb. I 445.

nəmaŋhā ustānazastō (28. 1, 50. 8): *uttānáhasto námasā* (6. 16. 46), Humbach.

mązā-rayi- : *maṁhayad-rayi-*, Humbach ap. Mayrhofer, Ai. et. Wb. II 537. *nā . . . θwāvąs* : *tvāvato nṝn* (2. 20, 1) (S.).

Avec, d'un côté, un composé: *parāhu* (46. 19): *pára ásu* (1. 140, 8), Humbach.

Avec un adv.: *haθrā manå bavaṯ* (30. 9): *satrā́cā mánasā* (7. 100, 1, etc.), Hoffmann, MüSS 1, ²53, Mayrhofer, Ai. ct. Wb. II 574. *haiθīm mąθrəm* (31. 6): *mántrebhiḥ satyaíḥ* (1. 67, 5).

Un substantif accompagné de son propre superlatif: *daēvanąm daēvō.təmō*, etc.: *devā́nām devátamāya*, etc., Ai. Gr. II 2, 602.

Deux substantifs: *zərədācā manaŋhācā* (31. 12): *hṛdā́ mánasā* (1. 61, 2, etc.), Humbach.

vaŋhəuš manaŋhō īštā (46. 16): *índrasya iṣṭaú* (1. 62, 3), Humbach.

gave nəməm (Y 14. 61): *náme góḥ* (3. 39, 6), Humbach, Gathas II 67.

D'un côté, un composé: *ašā yuxti-* (49. 9): *ṛtáyuktim* (10. 61, 10), Humbach, *ciθrå rātayō* (33. 7): *citrá-rāti-*, Humbach, Gathas I 67, Hoffmann, Ai. 17, Mayrhofer, Sprache 5, 81[19]. *zarənu.maini-* : *híraṇyena maṇínā*, Mayrhofer, Sprache 5, 92[73], IIJ 4, 143[60], Ai. et. Wb. II 556 (S.).

Un pronom: *hōi dāmąm* (48. 7): *dhā́mann ṛtásya* (1. 43, 9), Humbach.

9.2. *Verbe conjugué et répété en participe composé.*

v.-p. *ubrtam abaram*, av. *hubərətąm bar-* : *súbhṛtam bibhárti* (4. 50, 7), Wackernagel, BSOS 8, 1935—37, 823s., qui a reconnu le caractère i.-ir. de ce type d'expression.

Verbe et préverbe:

aṯ fravaxšyā (45. 1): *pravocam* (1. 32, 1, etc.), Humbach. *frā vayō patąn* (V 5. 12): *váyaḥ prá patān* (10. 27, 22), Benveniste, Festg. Lommel 15s.

Avec racines équivalentes: *ā vō gə̄uš.ā hə̄m.yantū* (51. 3): *ó śruṣṭír vidathyà sám etu* (7. 40, 1), Humbach ad loc.

nanā aŋhaṯ (48. 4): *nā́nā sántaḥ* (10. 67, 10), Humbach.

antarə.caraitī (51. 1): *antár carasi* (10. 4, 2), Humbach; rangeons ici *antarə mru-*, bien qu'il n'ait pas de correspondant sanskrit. Mais lat. *interdico* assure l'ancienneté de la formation: Meillet, Trois conférences . . ., 1925, 58; Hoffmann, Ai. 18 (S.).

v.-p. *azdā kṛ*: skr. *addhā kṛ-* (Gaṇapāṭha), Hoffmann, MüSS 1, ²53.

Verbe et complément:

vaēdəmnō gātūm (28. 5): *gātúm vividrire* (2. 21, 5), Humbach.

kāmahyā . . . yə̄m . . . itē (43. 13): *kā́mam . . . gmán* (10. 29, 5), *kā́mam étya* (10. 66, 14), Humbach.

gąm vīdaṯ (51. 5): *vidád gā́ḥ* (2. 19, 3), Humbach.

Avec, d'un côté, un composé: *θwahyā xratə̄uš yə̄m naēciš dābayeiti* (43. 6): *ádbhutakratum* (7. 88, 2), Hoffmann, Corolla Linguistica 80[1].

Avec des différences morphologiques: *aēnaŋhō . . . būjim* (31. 13): *mā́ . . . éno . . . bhujema* (6. 51, 7), Humbach; déjà Geiger, Am. Sp. 175 (S.).

aēibyō dūirē vohū as manō (34. 8): *āré asmád daívyam hélo asyatu* (1. 114, 4), Humbach.

mąθrəm taš- (29. 7): *taṣṭā́n mántrān* (1. 67, 4), Humbach, Gathas II 17, 27, Mayrhofer, Ai. et. Wb. II 578.

karšāim kārayº : *kṛṣím íd kṛṣasva*, Kuiper, Notes 65 (S.).

Verbe et complément qualifié ou déterminé:

hudəməm dyāi vaxədrahyā (29. 8): *dhehi svādmā́nam vācáḥ* (2. 21, 6), Humbach.

Avec synonymes: *yaēcā xšnaošə̄n ahurə̄m haiθyāiš šyaoθanāiš* (30. 5): *índram satyaír érayāma kṛtébhiḥ* (10. 111, 1), Humbach.

yə̄m ā vasəmī īšā.xšaθrīm (29. 9): *índram úśmasi sákhāyam* (1. 129, 4), Humbach.

Verbe et pronom:

aṯ zī tōi vaxšyā (51. 8), *aṯ tā vaxšyā . . . ahurāi* (30. 1): *túbhyaṃ tád vocam* (1. 129, 3), Humbach.

Sujet, verbe et complément:

kə̄ mə̄.nā θrātā vistō anyō ašāṯ θwaṯcā (50. 1): *ná marḍitā́ vidyate anyá ebhyaḥ* (10. 64, 2), *na nas trātā vidyate vai tvad anyaḥ* Mbh. 1. 232, 9: Geldner, Grdr. II 52, Lommel, GGN 1935, 149.

Verbe et relative:

aṯcā tōi vaēm ħyāmā yōi īm fərašə̄m kərənaon ahūm (30. 9): *syā́ma te ye*, Lommel, ZDMG 105, 1955, 165.

Verbe et conjonction:

vaēdā yezī (32. 6 et 46. 8): *veda yádi*, Humbach.

Construction d'un verbe et de deux cas:

ni-dā- avec acc. et loc. (32. 14): RV 1. 146, 2, Humbach ad loc.

ahyā aošō vīdā (49. 1): *bhedásya . . . vinda rándhim* (7. 18, 18), Humbach.

Un verbe et un cas: *maṯ . . . pōi* (44. 15): *tváṃ víśvasmād bhúvanāt pāsi dhármaṇā* (1. 134, 5), Humbach.

fraoxtā amərətāitī (48. 1): *prá havyám agnír amṛ́teṣu vocat* (6. 15, 10), Humbach.

mərəždikāi axštaṯ (51. 4), *āca nō jamyāṯ marždikāi* (Y 10. 5): *mṛḷīkā́ya na ā́ gahi* (10. 150, 1), Humbach.

xᵛarənå ištōiš (51. 18): *sumnám iṣṭaye* (6, 70, 4).

9.3. *Préposition (ou adverbe) et complément*: *parā vå . . . vaoxəmā . . . mašyāiš* (34. 5): *paro hí mártiyair ási* (6. 48, 19), Hoffmann, Air. 18.

9.4. *Deux pronoms* (dans l'une des deux interprétations possibles de l'expression gâthique): *mōi ahmāi* (45. 5): *tásmai te*, Delbrück, Ai. Syntax, cité Humbach.

9.5. *Idée.*

dərətā . . . nabåscā avapastōiš (44. 4): *ástabhnān . . . dyā́m avasrásaḥ* (2. 17, 5), Humbach.

yaēcā asnāṯ yaēcā dūrāṯ išaθā (45. 1): *ā́ na índro dūrā́d ā́ na āsā́d . . . yāsad* (4. 20, 1), Humbach, MüSS 7, 77.

Z. dit: "Je reconnais (*mə̄nghī*), devant le feu, la sainteté d'Ahura Mazdā" (43. 4—5): *ádhā nv àsya saṃdṛ́śaṃ jaganvā́n agnér ánīkam váruṇasya maṃsi* (7. 88, 2), Humbach, Gathas II 48.

Mythe des pas d'*īžā* (véd. *íḷā*): *padāiš yā frasrūtā īžayå* (50. 8): *sá . . . padé saṃtiṣṭhate* (ŚB 1. 8. 1, 7), IF 63, 42s., Gathas I 67, II 83.

9.6. *Notion.*

g. *magavan-* : *maghávan-*, Humbach, MüSS 2, [2]15s.

avaŋhānē (33. 5): *yamó dadāty avasā́nam asmai* (10. 14, 9), H., G. II 40; H.-P. Schmidt, IIJ 1, 160s.

'Je veux vous louer comme jamais', *apaourvīm* (28. 3): *ápūrvyā . . . vácāṃsi* (6. 32, 1), *ápūrvyā . . . bráhmāṇi* (8. 66, 11), *stómam . . . ápūrvyam* (10. 23, 6), Humbach ad loc.

ərəzvō . . . (33. 6): *ṛjáve mártyāya* (2. 27, 9), Humbach ad loc.

myazda- : *miyédha*, Y 4. 1 et RV 1. 177,4; Y 34. 3 et RV 10. 70,2.

xšaθra- : *kṣatra-*, Schlerath, Königtum 129s. (S.).

Analogie plus lointaine:

upā.jamyāmā tavācā sarə̄m ašaŋyācā (Y 41. 6): *úpa aganma śárma te* (6. 16, 38), Humbach, DLZ 1957, 300.

nəmaxᵛaitīš . . . rātayō (33. 7): *dātrám áditer námasvat* (1. 185, 3), Humbach.

Terme peu clair de part et d'autre:

sarəidyayå (33. 9): *rátham . . . śárdhyam* (1. 119, 5)[1].

Autres parallèles, voir Mayrhofer, Ai. et. Wb. I 475, 529, II 88, 312, 333, 378, 542.

---

[1] Le rapprochement suivant est illusoire: *vacahicā* (30. 3, supposé duel, Humbach) . . . *hə̄m jasaētəm* (4) . . . *ayå mainivå . . . yə̄ drəgvå* (5) : *sác cā́sac ca vácasī paspṛdhāte, táyor yát sátyam* (7. 104, 12), ZDMG 107, 371. Si *vacahicā* est un duel, les deux termes qui lui sont coordonnés en sont aussi; or, on a *manahicā*, qui pourrait en être un, mais *šyaθanōi*, qui ne l'est certainement pas.

V. Dialectologie

1. Le gâthique se distingue du récent par une différence d'âge, mais aussi par une différence dialectale. La question a été étudiée par Meillet, JA 1917 II, 187, reprise par Reichelt, Iranisch 58, et par Hoffmann, Air. 6.

Différence d'âge: le gâthique a encore *aogədā* (loi de Bartholomae), tandis que le réc. a la forme refaite *aoxta*; le gâthique conserve *b, d, g*, qui se spirantisent entre voyelles en réc.; sur g. *-dūm*, réc. *-δwəm*, Hoffmann, Air. 8; g. *-gv-* donne réc. *-v-*; g. *-zm-* donne réc. *-sm-*.

D'autre part, le gâthique innove parfois, là où le réc. est conservateur. Ainsi, le réc. maintient le contraste (phonétique) entre *paiti šē* et *ava hē*, tandis que le gâthique généralise *hē*, le v. p. *šaiy*.

En réc., comme en véd., *vīspa-* obéit à la flexion pronominale: *vīspe*, comme véd. *víśve*; de même, le v.-p. a *anyaiy*. Au contraire, le gâthique a la flexion nominale, *vīspåŋhō*, et tel semble avoir été le cas du mède, si l'on en juge par la formule, qui doit être archaïque, v.-p. *aniyāha bagāha*. (Toutefois, ceci n'est pas sûrement un trait mède: sur les rapports entre v.-p., mède et avestique, Lommel a fait des remarques de principe dans son c. r. de Meillet-Benveniste, Gr. du v.-p., OLZ 37, 1934, 178s.). Cf. aussi (S.) Wackernagel, Philologus 1943, 18.

De *pasu-*, le gén. *pasvō* n'est conservé qu'en réc. (Nir.), à côté de *pasə̄uš*, qui est la seule forme gâthique (Kuiper, Notes 51).

Le gâthique est une langue "poétique", non entièrement homogène: à côté de *fəδrōi* (53. 4), on a *piθrē* (44. 7); à côté de *tanvə̄m* (46. 8), *tanūm* (33. 10).

2. Wikander, Vayu 1941, a tenté d'isoler un "dialecte de la tribu Fryāna", en rapport avec le culte de Vayu et de Kərəsāspa. Ce dialecte aurait pour caractéristiques phonétiques, outre la représentation de l'ancienne palatale sourde par *θ*, comme en v.-p. (Vayu 179), celle de de *bh* par *f* (ib. 59). Malheureusement, on est obligé d'admettre que la plupart des formes 'dialectales' ont gagné le reste de l'Avesta, ce qui met en cause le principe même de leur répartition initiale. Il y avait, d'autre part, quelques termes particuliers au culte de Vayu et à la légende de Kərəsāspa; mais quelques faits de vocabulaire ne suffisent pas à fonder une distinction dialectale.

3. La position des dialectes avestiques dans l'ensemble des dialectes iraniens est discutée.

Tedesco, Dialektologie der westiranischen Turfantexte, MO 15, 1921, 255s., tentait de prouver l'appartenance de l'avestique au groupe du nord-ouest. Mais Morgenstierne, Report on a linguistic

mission to Afghanistan, 1926, 25s., suivi par Henning, Disintegration 40s., a mis en évidence un trait commun à l'avestique et aux dialectes du nord-est: l'abrégement de voyelle devant *y* et *v*.

Cependant, cet abrégement, selon Altheim, Literatur u. Gesellschaft 2, 1950, 203, suivi par Szemerényi (apud Altheim, Aus Spätantike u. Christentum, 1951, 153s.), est un fait purement graphique, reflétant non pas la langue des rédacteurs, mais celle des 'transmetteurs'. Que ceux-ci aient été des gens du nord-est, c'est ce qu'Altheim croit avoir démontré (mais il est le seul). Quant aux 'sogdicismes' que Szemerényi croit avoir décelés dans l'Avesta, aucun n'est évident. Av. *sātar-* (en face du plus fréquent *sāstar-*) est formé sur le radical *sā-*, comme v.-p. *θātiy* (v. ci-dessous); *maδaxa-* représente sans doute une forme m. ir., mais pas forcément sogdienne; de même *urvi-* 'airain'; quant à *bāxδīm*, le plus simple est d'y voir la prononciation locale; *vaxəδra-* a été expliqué comme **vaxθra* avec anaptyxe (Morgenstierne, NTS 1942, 55); enfin av. *aspərənah-*, Nir., serait un 'ghost-word' pour sogd. '*spwrnw* < *uz-purna-*. Mais fantôme bien vivant, puisqu' on le trouve en araméen d'Eléphantine!

Toutefois, le principe d'explication reste valable. Dans le cas de *jva-*, *jum*, etc., ce n'est pas le dialecte des rédacteurs qui est en cause, car *jīv-* est conservé dans *gąm jīvyąm*; on peut donc recourir, avec Hoffmann, Air. 8, à une influence de 'transmetteurs' nord-orientaux. De façon analogue, on expliquerait le *θ* de réc. *daθaiti* par un transmetteur parthe (Hoffmann, ib.).

VI. Lexique

1. Le dualisme qui se reflète dans le vocabulaire de l'Avesta a été étudié par Frachtenberg, Spiegel Memorial Vol., 1908, 269s. Cet auteur s'efforçait de montrer que les termes daēviques concernaient, à l'origine, les animaux. Cette explication a été réfutée par Güntert, qui dans son mémoire Über die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta, 1914, montre que ces termes sont simplement, à l'origine, péjoratifs. Enfin Gray, JRAS 1927, 437s., recherche pour quelle raison ils le sont: il constate que les termes ahuriques appartiennent au vieux fonds de la langue, tandis que les daēviques font, pour la plupart, figure d'intrus. Les zoroastriens les auraient empruntés à un dialecte voisin, dialecte d'ennemis et d'impies.

Indépendamment de ce dualisme, il existe, portant sur un petit nombre de mots, une différence de vocabulaire entre 'les gens au mauvais langage' et les autres: elle a été ramenée par Benveniste, Une différenciation de vocabulaire dans l'Avesta, Ehrengabe Geiger, 1931, 219s., à une opposition entre termes savants et termes populaires.

Plusieurs termes avestiques sont en jeu dans l'article de Vendryes sur Les correspondances de vocabulaire entre indo-iranien et italo-celtique, MSL 20, 1918, 273.

Le grand nombre des noms avestiques de 'la femme' a été remarqué par Kuiper, ZII 8, 247, qui y verrait la conséquence d'un tabou.

Une foule de mots av. et v.-p. ont été discutés ou élucidés quant à leur lecture, leur sens ou leur étymologie. Il n'est possible ni de les grouper, ni de les énumérer ici. Il en sera question dans le supplément à l'Air. Wb. L'étude d'un certain nombre d'entre eux revêt une importance particulière, du fait que ce sont des termes religieux, susceptibles d'éclairer l'histoire de la civilisation iranienne, ou d'être éclairés par elle: p. ex. *aša-*, v.-p. *brazman-*, av. *daēnā-*, *drigu-*, *frašа-*, v.-p. *magu-*, av. *magavan-*, *moγu-*, *miθra-*, *θwōrəštar-*, *xᵛarənah-*, etc. L'histoire des études sur la religion iranienne est retracée dans D.-G., La religion de l'Iran ancien, Paris, P.U.F. (sous presse).

Pour illustrer, d'une manière générale, le progrès, nécessairement capricieux, de la lexicographie de l'iranien ancien, quelques échantillons pourront suffire.

v.-p. *θātiy* 'il proclame' s'expliquait mal comme venant de **θahati*, car rien ne justifiait la chute de l'*h*, maintenu ailleurs. Aussi Kuiper avait-il proposé, AO 12, 191, de séparer cette 3ᵉ pers. des formes à *h*, *aθaham*, *aθaha*, etc., et de la rattacher à av. *sātar-* (distinct du plus fréquent *sāstar-*) 'chef'. Une forme nouvelle, fournie par la lecture de Bisutun IV 52s., confirme brillamment cette analyse. Ignorant l'article de Kuiper, Benveniste (BSL 47, 1951, 27) a proposé une explication semblable pour l'impératif *θādiy*, que Cameron lisait plutôt *rādiy* (en quoi il fut suivi par Kent), mais que Benveniste lit décidément *θādiy*. C'est en effet le mot qu'on attend, en corrélation avec *θāhy* dans le membre de phrase qui suit, comme l'a montré Kuiper, AION 2, 159s. Et c'est aussi, finalement, la lecture à laquelle Cameron, après un nouvel examen, se rallie (JCS 14, 1960, 68); cf. Mayrhofer, DLZ 1960, 610.

av. *aēm* (Y 13. 2), qui passait pour une forme de démonstratif, a été identifié par Henning, Asiatica (Festschr. Weller), 1954, 289, comme le nom de l'œuf, nom.-acc. d'*aya-*, ce qui rétablit une construction normale et donne un sens excellent. Es ist erstaunlich, remarque Henning, wie viele dunkle Awestastellen sich durch reine Interpretation des Textes aus sich selbst erhellen lassen.

Parfois, le texte se révèle fautif, même dans son squelette consonantique: *yuyō.səmi*, nom d'outil agricole, restait inexpliqué, quand Reichelt, WuS 12, 288, l'a rapproché de skr. *yuga-śamyám* 'joug pourvu de ses bois' (sur la différence des deux formes, v. D.-G., Composés § 71).

Il peut arriver encore qu'une simple consultation de l'appaıat critique donne la clé d'un mot énigmatique. *haomayu-* était posé par Bartholomae pour rendre compte de *haomayō gava* etc., Ny. 1. 16. Thieme, ZDMG 1957, 75, se reportant aux variantes, coupe *haoma yōgava* et voit dans ce dernier mot l'instrumental d'un dvandva *yava-gv-a-* 'orge et lait'. Mais on peut, à moins de frais, couper, avec de bons mss. et Hoffmann, MüSS 8, 1956, 23, *haoma yō gava*, qui se comprend 'avec du haoma, qui (est) avec du lait'.

Un mot avestique a joué dans l'étymologie i.-e. un rôle peut-être usurpé. Av. *hāirišī-* 'femme, femelle' fut simultanément expliqué par Benveniste (BSL 31, 1931, 104s.) et par Güntert (Oriental Studies ... Pavry, 1933, 130s.) comme contenant i.-e. **sor-* 'femme', que l'on avait précédemment postulé en second terme de **swe-sor-* 'sœur' et dans le suffixe féminin de skr. *tisrás* etc. (Kuiper, AO 17, 48, discutant l'*ā* de *hāirišī-*, s'accorde avec Güntert en Benveniste sur l'étymologie du mot). — Mais Mayrhofer a démontré (Studien z. idg. Grundsprache, 1952, 38, et KZ 72, 120) que cette analyse ne rend pas compte du suffixe *-iš-* et qu'aucun des prétendus exemples d'i.-e. **sor-* n'est valable. Il explique alors *hāirišī-* par skr. *sáras-* 'cruche, seau, mare' et, quant à la signification, par skr. *kośa-* au sens de 'vulva'.

2. Projet de bibliographie du lexique av. et v.-p. (depuis l'Ai. Wb.).

Les travaux où la lecture, le sens ou l'étymologie de mots av. ou v.-p. ont été utilement discutés, depuis l'Ai. Wb., sont sommairement inventoriés dans la liste ci-dessous, dont on est cordialement prié de me signaler les lacunes.

Altheim, Aw. Textgeschichte 1949; Die aramäische Sprache, 2 vol., 1959s.; Literatur u. Gesellschaft im ausg. Altert., 2 vol., 1950; Gnomon 23, 191; ZII 3, 35; A. u. Stiehl, FuF 1961, 177; Paideuma 1949, 264.
Andreas, GGN 1909, 42; A. u. Wackernagel, ib. 1911, 1 s.; 1913, 363; 1931, 317.
Bailey, Zoroastrian Problems in the 9th century books, 1943; BSOS 6, 598; 7, 69, 81, 295, 768; 8, 123; 10, 14; BSOAS 1948, 331; 1950, 396; 1956, 36; 1957, 41; 1958, 536; 1960, 44; 1961, 470; TPhSoc 1936, 95; 1945, 14; 1953, 27, 65; 1954, 138; 1956, 38, 119; 1959, 75, 109; JRAS 1934, 510; 1937, 112; 1953, 101; RO 1957, 68; AION 1, 140; Adyar Libr. Bull. 1961, 11; Univ. of Ceylon Rev. 1957; Jackson Memorial Vol. 1; Oriental Stud. Pavry, 1933, 23.
Barr, Studia Pedersen 21; Notes additionnelles apud D.-G., Zoroastre, 1948; Avesta, 1954; Øst og Vest 134.
Bartholomae, KZ 29, 562; 41, 335; IF 22, 96; 23, 328; 25, 169; 28, 26; 31, 46; 38, 26; 42, 133; IFAnz 10, 164; WZKM 29, 17, 23; Mittelir. Stud. V; Zur Etym. u. Wortbildung der idg. Spr. 1919; Zur Kenntnis der mir. Mundarten II 24.
Bender, The Suffixes *-mant-* and *-vant-* in Skr. and Avestan, 1910; IF 30, 138.
Benveniste, Vṛtra et Vṛθragna, 1934; Les infinitifs avestiques, 1935; Origines de la formation des noms en i.-e., 1935, 65; Noms d'agent et noms d'action, 1948; Les Mages dans l'ancien Iran, 1938; Études sur la langue ossète, 1959; MSL 23, 395; JA 1932 II, 117; 1934 II, 177; 1936 I, 229; 1938, 533; 1951, 261; 1954, 297; 1960, 421; BSL 27, 51; 29, 106; 30, 72; 31, 80; 32, 82; 33, 154; 34, 7, 22, 32; 35, 104; 38, 101; 44, 72; 45, 74; 46, 33; 47, 17, 21, 88; 48, 52; 50, 64; 51, 33; 52, 44, 60, 70; 53, 39; MO 1932, 190; OrSuec 1955, 22; BSOS 7, 266; 8, 407; TPhSoc. 1945, 74; JAOS 75, 196; IIJ 1, 77; 3, 132; RHR 1945 II, 5, 13; StBalt 1933, 120; Sprache 1949, 116; J. Cama Or. Inst. 1925; Donum Nyberg 19; Asiatica (Festschr. Weller) 32; Festschr. Geiger 220; Festg. Lommel 15; Μνήμης χάριν, Gedenkschr. Kretschmer I 31.

Bezzenberger, KZ 42, 384.
Bloch, J., Donum Schrijnen 396.
Bloomfield, Lg 1, 88; JAOS 46, 303.
Brandenstein, IF 54, 34; Wien BKL 4, 243; Μνήμης χάριν, Gedenkschr. Kretschmer I 52.
Brugmann, IF 31, 89; SBLeipz 1913, 141.
Burrow, BSOAS 1948, 648; 1955, 343; TPhSoc 1945, 118; JAOS 1959, 85, 255.
Caland, KZ 31, 270; 33, 464; 42, 171; Oriental Stud. Pavry 61; IF 31, 105.
Cameron, JCS 5, 45; 14, 68.
Casartelli, Brown Mem. Vol. 127.
Charpentier, Kleine Beiträge, 1911; Brahman 48; Die Desiderativbildungen der idg. Spr., 1912; ZDMG 70, 233; MO 1924, 12; IF 28, 156; KZ 40, 444; 43, 165; 46, 26; WZKM 27, 235; 30, 93; Orient. Stud. Pavry 79.
Christensen, Le Premier Chapitre du Vendidad, 1943.
Collitz, Orient. Stud. Pavry 92.
Colpe, Die religionsgesch. Schule, 1961.
De Bie, Muséon 68, 145.
Debrunner, IF 56, 174; BSOS 8, 487; Corolla Linguistica, 1955; v. Wackernagel.
Duchesne-Guillemin, Les composés de l'Avesta, 1936; Zoroastre, 1948; Actes Congrès Copenhague, 1936, 292; IF 54, 204; Byzantion 1937, 737; Numen 1955, 98; BSOS 9, 866; 10, 927; Mél. Cumont 665; Jackson Mem. Vol. 37; Hommages Dumézil 96; NClio 10, 4; apud Dumézil, Airyaman 54.
Dumézil, RHR 134, 369; 1934, 95; JA 1953, 11; 1958, 67; Mém. Ac. Roy. Belg. 1961, 25.
Edgerton, The k-suffixes of Indo-Iranian, 1911 (JAOS 31, 93 s., 296 s.); KZ43, 110.
Eilers, Iran. Beamtennamen; AOr 1954, 267.
Fay, JAOS 31, 403.
Finck, KZ 40, 123.
Foy, KZ 35, 26.
Frachtenberg, Spiegel Mem. Vol. 1908, 269.
Friedrich, Orientalia 1949, 1; DLZ 71, 14.
Frisk, Zur i.-ir. u. gr. Nominalb., 1934; Wahrheit u. Lüge, 1935; Suffixales *-th-* im Idg., 1936; IF 52, 290; MO 1936, 78.
Friš, AOr 18 (IV, 1950), 76; 1951, 492; 1952, 598; 1954, 38.
Gaál, AOrHung 1, 80; 2, 173; ZII 7, 233.
Gauthiot, La Fin de mot, 1907; MSL 18, 343; 19, 130, 250; 20, 1.
Geiger B., Die Amešа Spentas, 1916; WZKM 1934, 107; Festschr. Andreas 95.
Geldner, Religionsg. Leseb., 1926, H. 1; Indo-Ir. St. Sanjana 279.
Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 1959; StudItal 1938, 131; TPhSoc 1948, 66; AMaj 1951, 132; BSOAS 1955, 480; 1952, 484; 1957, 317; 1958, 174; JRAS 1952, 176; JOAS 1959, 199.
Gonda, AO 14, 201; KZ 72, 229; 73, 161; Vāk 1956, 1.
Götze, KZ 51, 146.
Grantowsky, Drevneiranskoe etniceskoe nazvanie parsav-parsa, 1961.
Gray, Ann. N. Y. Acad. Sc. 12 n. 13, 1900, 549; JAOS 21, 125; 1941, 101; 1947, 18; AJPh 1951, 327; JRAS 1927, 437; IFAnz 30, 8; Lg 1949, 375.

Güntert, Über die ahur. u. daev. Ausdr., 1914; Orient. Stud. Pavry 130; KZ 45, 200; WuS NF 2, 92; IF 30, 80.
Hall, Lg 12, 297.
Hamp, KZ 75, 239; 76, 273; JAOS 1958, 115; JNES 1954, 115.
Hartmann, Hans, Das Passiv, 1954, 148; OLZ 1937, 145.
Henning, Zoroaster 12 n.; Asiatica (Festschr. Weller) 289; TPhSoc. 1942, 40; 1945, 162; JRAS 1942, 23; 1944, 139; BSOS 9, 91; 12, 315; 13, 642; Sogdica 28.
Hermann, KZ 41, 1.
Hertel, Die arische Feuerlehre; AbhLeipz 38, 3; 40, 2; 41, 6; Die Sonne u. Mithra, 1927; Mithra u. ərəxša, 1931; Die Methode der ar. Forschung, 1925; WZKM 38, 91 s.
Herzfeld, Altp. Inschr., 1931; Zoroaster, 2 vol., 1947.
Hinz, Altp. Wortschatz, 1942; WZKM 1960, 78; IIJ 4, 154; ZDMG 1952, 370; 1959, 28, 117.
Hauschild, MIO 1959, 1; OLZ 1954, 445.
Hoffmann, MüSS 1, 52; 4, 43; 6, 36; 8, 9, 24; 9, 79, 83; 10, 62; 11, 85; ZDMG 1960, 64; Corolla Linguistica 81; WuS 21, 141.
Humbach, MüSS 1, 23; 2, 5; 3, 73; 4, 53; 5, 95; 6, 41; 7, 68; 8, 74, 78; 9, 66; 10, 34, 44; 11, 67; 14, 31; IF 62, 303; 63, 40, 210; IIJ 1, 306; KZ 77, 99, 106; WZKSO 1, 836; 2, 22; 4, 36; DLZ 1957, 298; OLZ 1955, 540; Die Gathas, 2 vol., 1959.
Jackson, IF 25, 182.
Jacobsohn, KZ 43, 53.
Janert, Sinn und Bedeutung des Wortes *dhāsi*, 1956.
Johansson, IF 19, 136.
Junker, OLZ 29, 876; UJbb 5.
Justi, IFAnz 17, 84.
Kammenhuber, ZDMG 1958, 301.
Kent, Old Persian, ²1953; Lg 4, 106.
Kieckers, Die Stellung dcs Verbs im Hauptsatze ..., 1911; Acta Univ. Tartu 1936.
Klima, AOr 1960, 457.
König, Festschr. Christian, 1956, 70.
Kramers, Orient. Stud. Pavry 252.
Krause, KZ 56, 304.
Kretschmer, KZ 55, 80.
Kristensen, Meaning of Religion 448.
Krogmann, KZ 65, 141.
Kronasser, SBWien 1960.
Kuiper, Die idg. Nasalpräsentia, 1937; ZII 8, 265; Glotta 21, 284; AO 12, 190; 16, 311; 17, 22; IIJ 1, 86; 4, 247; 5, 41; Lingua 8, 442; AION 1, 159; 2, 165; MedNedAk 1942 (Notes on Vedic Noun-infl.); 1951, 214; Sprache 1961, 15.
Kuryłowicz, Prace Filol. 11, 221; Traces de la place du ton en gâthique, 1925; BSL 44, 42; Études indoeur. 50; L'accentuation des langues i.-e., 1952, ²1958; L'apophonie, 1956.
Lentz, Yasna 28; ZDMG 82, 186; 1953, 318; Indogermanica (Festschr. Krause) 94.
Lesný, Festschr. Winternitz 15.
Leumann M., IF 39, 209; 58, 1; 61, 1; AsStud 1954, 79.
Lidén, IF 19, 320; KZ 61, 9; Symbolae Danielsson 1932, 148.
Lichterbeck, KZ 33, 201.
Liebert, Das Nominalsuffix *-ti-* im Altindischen, 1949; Die indoeur. Personalpronomina, 1957.

Loewe, KZ 51, 173.
Lohmann, KZ 59, 144.
Lommel, Die Yäšt's des Awesta, 1927; Stud. üb. idg. Femininb. 1912; ZII 1, 21, 94; 2, 210; 3, 163; 5, 37; 6, 127; 7, 34; 8, 270; NGG 1934, 80; 1935, 141; ZDGM 1955, 151; WuS 1938, 239; KZ 50, 269; 67, 8; IF 53, 165, 336; 56, 81; OLZ 1934, 185; Festschr. Andreas 99; Weller 412; Schubring 31; Kirfel 187; Mél. Bally 209.
Lüders, Varuna 653; SBBerl 1917, 368; ZDMG 1948, 1.
Machek, KZ 64, 264.
Markwart, Das erste Kapitel der g. uštāvaitī, 1931.
Marstrander, IF 20, 347.
Mayrhofer, AOr 1952, 342; JAOS 1952, 110; AION 2, 123; Sprache 5, 92; IIJ 1960, 139; KZ 71, 76; 72, 118; OLZ 1961, 526; Festschr. Krause, 1960; Chatterjee Jub. Vol.; Turner Jub. Vol.; Stud. zur idg. Grundspr. 1952; Ai. Wb.
Meillet, Trois Conférences, 1925; MSL 9, 379; 10, 80; 11, 6; 13, 146, 237, 253; 15, 193; 18, 60; 19, 49; 20, 210, 286; 21, 189, 208; 22, 95, 140, 225; BSL 21, 23; 22, 19; 24, 29, 103, 117, 195, 196; 25, 104, 123; JA 1900 I, 254; 1907 I, 143; 1909 I, 536; 1917 II, 183; 1920 I, 187; Festschr. Geiger 234; Orient. Stud. Pavry 302; Dialectes i.-e., 1908, 65. (Bibliographie par Benveniste BSL 38, 43 s.).
Messina, Der Ursprung der Magier, 1930.
Mikkola, WuS 1910, 217.
Molé, RHR 1960, 182; LPosn 1949, 244.
Morgenstierne, An Etym. Vocab. of Pashto 28; AO 1, 245; I.-Ir. Front. Langu. II 190, 274, 420; NTS 5, 40; 12, 30s.; BSL 24, 205.
Nober, Estudios biblicos 1957, 393.
Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 1938; ZDMG 1928, 230; JA 1931; Ehreng. Geiger 213.
Pagliaro, AGIt 1955, 153; RSO 1935, 303; 11, 288; Samjñā ... 1954.
Paper, JAOS 1952, 16; 1956, 24.
Paul, O., Exeg. Beitr. (Heidelberg) 1939; IF 1952, 68; WuS NF 2, 48.
Pedersen, KZ 40, 129.
Petersson, KZ 47, 284.
Pisani KZ 1940, 111; 1953, 125, 241; 1954, 97, 217; RSO 14, 85; 15, 363; 18, 92; 19, 93; REIE 1, 223; ZDMG 1942, 82; 1957, 551; RIL 78, 67; IF 50, 21; Miscell. Galbiati III 31.
Pokorny, KZ 46, 287.
Porzig, IF 42, 248; Glicderung 163.
Reichelt, Aw. Elem. 1907; Iranisch, 1927; WuS 12, 288; I.-Ir. Stud. Sanjana 221; Festschr. Streitberg 277.
Renou, Études védiques 1, 11; AOr 18 II, 1950, 457; Et. sur le vocab. du Rgveda I (Pond.) 1958, 67; BSL 55, 16.
Ribezzo, RANap 1906, 307.
Risch, AsStud 1954, 51.
Schaeder, OLZ 1940, 378; 1941, 196; Iran. Beitr. 286; UJbb 15, 1936, 561; ZDMG 1940, 404.
Scheftelowitz, ZDMG 59, 686, 780; ZII 6, 109.
Schlerath, Das Königtum 38; Oriens 9, 306.
Schmid W. P., IF 1956, 216; 1959, 113.
Schmidt, H. P., Vcdisch vrata, 1958; IIJ 1957, 160; ZDMG 1961, 211; Bull. Deccan Coll. 1960, 324.

Schwentner, KZ 1959, 51.
Schwyzer, ZII 3, 23; 6, 226; 7, 101; IF 46, 165; 47, 214, 259; 49, 1; RhM 81, 202[1]; SBBerl 1939, 11; Orient. Stud. Pavry 445.
Seiler, Relativsatz, 1960; Akten Orient. Kongr. München 1957 (paru 1959), 463.
Smith Maria, Studies in the Syntax . . . gathas, 1929; Lg 9, 85.
Sommer, IF 36, 184; Festschr. Streitberg 262; AbhBayr NF 9, 49; 27, 117.
Specht, Der Ursprung der idg. Deklination, 1944; KZ 62, 227.
Szemerényi, KZ 1956, 192; 1958, 184; 1959, 71; ZDMG 51, 210; Emerita 22, 168; JAOS 1950, 234; BzN 1950/51, 176; apud Altheim, Gesch. d. lat. Spr. 80; Aus Spätantike u. Christ. 153; Saeculum 1, 293.
Taqizadeh, BSOS 9, 321.
Tavadia, Indo-Iranian Studies I, II; ZDMG 1950, 205; v. Lentz.
Tedesco, ZII 2, 43, 46, 312; 4, 153 A.; MO 15, 184; BSL 24, 197; JAOS 63, 149; 67, 10138; Lg 36, 125.
Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde u. Auslegung des RV, 1949, 26, 52; Der Fremdling im RV, 1938; Stud. zur idg. Wortk. u. Rel., 1952, 55; BSOAS 23, 265; ZDMG 1938, 502; 1957, 67; KZ 1952, 117; IndLing 1958, 157; Kratylos 1958, 139; Festschr. Weller 1954, 656.
Thomas, JRAS, 1946, 10.
Töttösy, Acta Antiqua 1956, 301.
Trautmann, KZ 42, 331; ZDMG 59, 698.
Trost, IF 56, 197.
Vasmer, Festschr. Baudoin de Courtenay.
Vendryes, MSL 20, 273.
Waag, Nirangistan, 1941.
Wackernagel, SBBerl 1918, 381; KZ 43, 279; 46, 266; 55, 104; 59, 30; 61, 204; 67, 168, 174; IF 45, 309; W. u. Debrunner, Ai. Gr.; KZ 1940, 157; v. Andreas.
Wagner, ZfdPh 79, 1.
Ware, JAOS 44, 285.
Weller, Anahita, 1938; ZDMG 86, 17*.
Wesendonk, Die religionsgesch. Bedeut. des Yasna Haptaŋhāiti.
Widengren, Hochgottglaube 97.
van Wijk, IF 33, 367.
Wikander, Vayu, 1941; Der arische Männerbund, 1938; Feuerpriester, 1946, 20; MO 1946, 4; OrSuec 1952, 66; StLing 1951.
Wilhelm, Jamasp Memorial Vol., 1909, 215.
van Windekens, Muséon 1948.
Windischmann, Zoroastr. Studien 196.
Wisemann, Cylinder-Seals of W. Asia, 103.
Wolff, KZ 40, 49; MO 17, 12; Avesta.
Wüst, Rudra, 1955, 40; *Peleḱu, Helsinki 1956; ARW 1939, 250; WuS 21, 226; Rhema 1, 28; 4, 5; WZKM 47, 133.
Zaehner, Zurvan, 1955; BSOAS 1955, 247[1].

Liège
54, avenue de l'Observatoire

J. Duchesne-Guillemin

[1] Le manuscrit de cette étude a été lu par Redard, Kuiper, Mayrhofer et Rüdiger Schmitt, qui l'ont fait bénéficier de nombreuses remarques et additions. Je n'ai pas toujours pu indiquer en détail tout ce que je leur dois.

Vieux-perse

Indo-Iranica

Par J. Duchesne-Guillemin

1. v.-p. *a-sa-a da-a-ru-u-va.*

Cette expression se lit à la ligne 41 de la Charte de Suse et désigne l'un des deux matériaux, avec l'argent, qui ont été importés d'Égypte pour servir à la construction du palais de Darius.

Le second terme en est relativement clair. Son premier signe est très endommagé, mais on reconnaît, même sur la reproduction, de quoi justifier la lecture du P. Scheil. Celle-ci est reprise notamment par M. Benveniste, *BSL.*, XX, iii, p. 132 : *dāru*ᵛ, équivalent de skr. *dā̆ru-* " bois ". On verra qu'elle doit être préférée à celles de MM. König et Herzfeld.

Le premier terme a prêté à des conjectures diverses. Dans l'article cité, M. Benveniste, partant d'abord de l'idée qu'à côté du nom de l'argent pouvait figurer — sans que ce soit obligé — un autre nom de métal, a envisagé un moment de retrouver ici l'av. **asan-* " fer ", pers. *āhan* etc. (dont il avait traité, *MSL.*, 23, p. 132–3, à propos du mot pašto *ōspana*). Mais, cette hypothèse ne rendant pas compte de la présence de *dāru*, son auteur l'a rejetée aussitôt et a noté seulement, pour terminer, que l'on serait tenté de retrouver en *asa* un nom de bois.

J'ai été d'emblée confirmé dans la voie ainsi indiquée en me rappelant le type de locution d'av. *tištryō . star-* " étoile appelée Tistrya- ", *vispe . aire . razurā-* " forêt appelée tous les Aryens " etc. L'expression *asă dāru* se décomposait de la même façon en " bois appelé *asa* ". Restait à identifier ce bois.

Pour ce faire, nous avons, à la suite de M. Herzfeld, *Altpersische Inschriften*, 1938, p. 299, fait appel à l'avestique *asan-* " pierre ", forme qui devait être commune à la plupart des dialectes iraniens, puisque le vieux-perse est isolé avec son traitement de l'ancienne palatale (skr. *aśan-*, gr. *ἄκμων* etc.). Mais, que la forme *asan-* ait été usitée aussi en Pars comme nom commun, ainsi que le suppose M. Herzfeld, est plus difficile à admettre, et je ne crois pas non plus admissible le reste de son interprétation. Il lit, en effet, contre le P. Scheil, à l'initiale du second terme, le signe *sa*, malgré le manque de place et malgré les traces suffisantes de *da*. Cela lui donne, moyennant une interprétation, possible en soi, de la finale du mot, *asā sāruva*

" pierre de plomb ", avec un 2e terme dérivé de av. *srva-* " plomb ". Le contrôle direct de cette lecture, quand j'ai prié M. Contenau de le faire, était impossible, la section assyriologique du Louvre étant en cours de réorganisation. Puis, la guerre est survenue avant que les caisses aient été rouvertes. Mais je crois inutile d'attendre davantage pour publier le résultat d'une recherche qui, en ne retenant qu'une partie de l'interprétation de M. Herzfeld, aboutit à une solution complète.[1]

Puisque le matériel provenait d'Egypte, il était naturel de rechercher, en prenant pour point de départ à titre d'hypothèse, l'interprétation " bois appelé pierre ", quel bois ce pays était susceptible de fournir à l'Iran, quel bois méritant d'être appelé " pierre ". Or, le seul bois que l'Egypte, qui n'en produit aucun, puisse exporter est celui qu'elle-même faisait venir des sources du Nil : l'ébène. Les textes égyptiens le désignent par *hbn-* (cf. Erman-Grapow, *Wörterbuch der Aegypt. Spr.*, 2, p. 487 : *hbnj*, dont le *j* est négligeable [2]), mot qui a passé dans l'hébreu biblique הָבְנִים, הובנים, dans le grec ἔβενος et le latin *(h)ebenus*. La forme grecque, qui remonte à Hérodote, montre par son esprit doux qu'au temps d'Hérodote, c'est-à-dire au temps de Darius, le mot sonnait à peu près exactement comme celui par lequel les Hébreux et les autres sémites contemporains désignaient la " pierre " : hébr. אֶבֶן, aram. אַבְנָא etc.

Cette coïncidence, provoquée par l'amuïssement du *h-*, fournit la clé de l'expression qui figure à Suse. C'est cette coïncidence, en effet, qui a produit une confusion dans l'esprit des gens qui transportaient l'ébène (dans notre hypothèse) d'Egypte en Susiane. Pour eux, qui à coup sûr devaient parler une langue sémitique, ce bois qui leur était livré avec son nom d' **eben*, et qui avait la dureté du roc, c'était évidemment le " bois de pierre ".[3] C'est cette interprétation — involontaire et peut-être inconsciente — qui a été transposée par les Iraniens des régions limitrophes de la mésopotamie en termes de leur

[1] J'ai été aidé de façon décisive, dans cette petite enquête, par mes collègues de l'Institut oriental de l'Université de Liége, MM. B. van de Walle et H. F. Janssens. — Mentionnons, pour épuiser la courte bibliographie du sujet, l'interprétation de M. König, *Mitt. d. Vorderasiat. Ges.*, xxxv (1930), p. 64 : *āsā dāruva* " chambranles de bois ", avec un *ā-* initial non justifié et un *āsā*, ainsi créé, rattaché à skr. *ā́tā* " cadre, chambranle " au méprise de la phonétique : en aucune position un *s* vieux-perse ne peut répondre à un *t* sanskrit. Du reste, le radical de skr. *ā́tā* est attesté en iranien, dans av. *qiθyā-* " poteau " ! — Nous retiendrons cependant quelque chose de l'article de M. König, voyez ci-dessous in fine.

[2] Selon MM. Van de Wallé et J. Capart.

[3] Comme nous disons " bois de fer " pour désigner vulgairement le tek.

langue : *asa dāru* ; et c'est enfin cette expression iranienne (non perse) [1] qui a passé dans l'inscription achéménide.

Les déguisements superposés sous lesquels je propose de retrouver le nom de l'ébène dans *asa dāru* pourraient il faut l'avouer, inspirer quelque méfiance, si un recoupement ne nous était fourni par le témoignage d'Hérodote.

On lit en effet, au §97 du IIIème livre des *Histoires*, que les Ethiopiens, à qui le Roi des Rois avait imposé un tribut en nature, le payaient, tous les trois ans, sous forme d'or, d'ivoire, de jeunes garçons et de " deux cents billots d'ébène " (διηκοσίας φάλαγγας ἐβένου).

C'est de cet ébène-là, importé du haut-Nil en Susiane viâ l'Egypte et les régions du commerce sémitique, que l'inscription achéménide nous restitue la mention. Et sans doute l'argent importé en même temps que lui — et mentionné avec lui — servait-il (selon un usage rappelé par M. König, œuvre cité p. 65) à y faire des incrustations.

2. av. *xšnau-* " se réjouir " etc.

La racine d'av. *xšnau-* " prendre plaisir à, se réjouir de " est abondamment attestée en iranien, non seulement dans l'Avesta mais en pehlevi et à l'époque moderne : pers. *xušnūd* " content " etc. — mais on ne lui connaît pas de correspondant, ni en sanskrit ni dans aucune autre langue.

Bartholomae, faisant état de la forme *snut* du Fr. (v. *Altir. Wörterb.* s.v.) et interprétant — à juste titre — le *x-* comme secondaire, pose un iranien **snu-*. C'est l'impasse.

Sans doute, le groupe initial *xšn-* peut reposer sur **sn-* (comme *xštāṯ* " il se tenait " représente **stāt*), mais ‹ il › peut aussi continuer un ancien **ĝn-*, comme dans v.-p. *xšnā-* " connaître " **ĝnō-*. Dans ce cas, il reste à rendre compte de l'*s-* du Fr. : ce sera une forme due à l'analogie de cas comme ceux que signale Bartholomae lui-même, *Grundriss* §33 : av. *vasna-* en face de v.p. *vašna*, av. *yasna-* en face de pers. *ǰäšn*, ou il s'agit d'une ancienne palatale, **k̂* ou **ĝ*.

Av. *xšnau-*, etc., peut donc reposer sur **ĝnu-*. Dès lors s'impose

[1] Appelons-là mède, s'il faut lui donner un nom. J'avais pensé que la confusion avait pu aussi être seulement le fait des scribes — certainement eux aussi des Sémites — chargés de rédiger la Charte : en constituant le texte iranien, ils auraient, au lieu de transcrire simplement — tant bien que mal — le terme **eben* " ébène ", substitué à ce mot, comme aux autres, son équivalent iranien (ou plutôt l'équivalent de son homonyme sémitique). Mais, dans ce cas, c'est au terme vieux-perse : *aθanga-* qu'ils aurait recouru, plutôt qu'à celui des autres dialectes.

le rapprochement avec gr. γάνυμαι " se réjouir ". Le détail morphologique et phonétique s'expliquera comme suit. On a affaire à une racine *gā-w-* qui fournit, d'une part, un verbe à suffixe dental, de l'autre un verbe à infixe nasal. Le premier est représenté dans lat. *gaudeo*, gr. γηθέω, tokh. A B *kāt-k*.[1] Du second, seul le moyen était connu : **gə-n-u-* > gr. γάνυμαι. L'iranien nous restitue l'actif, qui devait être (au singulier) **gə-n-éu-*, d'où provient, avec syncope de *ə* prétonique comme dans av. **ptā* " père ", ir. **šnau-*, etc., représenté par av. *xšnau-*, pers. *xušnūd* etc.

3. skr. *várpas-*, skr. *rūpá-*.

Dans le skr. *várpas-* " ruse, stratagème ; forme extérieure " sont confondus, selon Walde-Pokorny, p. 276, deux mots distincts. L'étymologie donnée par Schrader, *KZ* 30, p. 481 et Wood, *IF* 18, p. 13 sq., et reproduite par W.-P., ibid., ne fait état que du premier sens : on suppose une évolution sémantique à partir d'une signification " Krümmung, Winkelzug " et l'on rapproche gr. ῥάπτω "coudre ensemble ", ῥέπω " se pencher, s'incliner ", alb. *vrap* " allure rapide " et lit. *verpiù* " filer ". C'est par soi-même peu convaincant, et cela laisse intact le problème posé par le second sens, " forme extérieure," qu'il s'agisse ou non d'un mot distinct.

On est en mesure, depuis les découvertes tokhariennes et hittites, de fournir une explication plus satisfaisante et qui est complète. Le tokharien possède en effet (en agni comme en koutchéen) le verbe *warp* " enclore ", que M. Benveniste, *Tokharien et indo-européen* (*Festschrift Hirt*), p. 235, a rapproché de hitt. *warpa tiya* " envelopper " et d'av. *varəp-*.[1] Le terme skr. *várpas-* au sens de " forme extérieure " prend place tout naturellement à côté du terme iranien, d'autant mieux que la même racine, sans l'élargissement *-p-*, donne notoirement au sanskrit un autre terme, *varṇa-*, qui désigne l'enveloppe, la forme extérieure, l'apparence, la couleur etc."

Quant au sens de " ruse, stratagème ", il est inutile de poser pour lui un mot distinct, avec une étymologie propre (qui serait celle que cite W.-P.), puisque ce sens ce déduit aisément de celui de " forme

[1] Avec traitement *ā* d'une ancienne diphtongue à premier élément long, comme dans A B *kāk* " appeler, hurler " en face de B *śauk* " id.", lit. *kaukiù* (étymologie de M. Van Windekens, *Mémoire inédit*), ou dans B *yśāmna* " chez les hommes " etc. en face de *śaumo* " homme ". Cela dispense de poser, pour le seul tokharien, une forme aberrante **gā-dh*, comme le fait Van W., *De indoeuropeesche Bestanddeelen* . . . Louvain, 1940, p. 22.

extérieure, apparence " : il n'est que de songer, pour trouver des parallèles à une telle évolution sémantique, aux verbes hébr. בגד et מעל " tromper " en face des noms בגד et מעיל " vêtement ", et aux divers sens de la racine *lbs* en arabe : " se vêtir ; dissimuler, altérer, rendre une chose confuse pour quelqu'un," cf. J. L. Palache, " Over Beteekenisverandering der Woorden in het Hebreeuwsch en Andere Talen," tirage à part des *Bijdragen en Mededeelingen van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland*, vi, p. 21.[1]

En donnant l'étymologie de *várpas-* " forme extérieure ", on fournit du même coup celle d'un terme qui en a depuis longtemps, à bon droit, été rapproché, skr. *rūpá-* " forme extérieure, beauté, etc."

Ce mot est cité par Brugmann, *Grundriss* ², i, p. 260, comme exemple du traitement de **wr̥̄* initial. A vrai dire, aucun des faits allégués n'est sûr : v. isl. *þruđr* " force ", rapproché de lit. *tvírtas*, est expliqué autrement chez W.-P., d'après Noreen, *Lautl.*, p. 216, par **trew* " prospérer " ; m. h. a. *rūte* " carré " < **qʷtrū-tā* (cf. **qʷtwr̥̄-* dans gr. τετρώκοντα, lat. *quadrāginta*) est une étymologie douteuse, non retenue par W.-P. ; **swekrū* de **swekwr̥̄* est lui-même hypothétique ; lit. *klúpoti* " s'agenouiller " est d'une racine qui n'offre nulle part trace de *l̥̄* (cf. W.-P., p. 473). Et il y a des exemples contraires, cités par Brugmann comme tels.

Par conséquent, il est téméraire de rapporter *rūpá-* à un **wr̥̄p-*, d'autant plus que la racine *wer* d'où dérive le synonyme *várpas-* qu'on vient de voir n'offre nulle trace d'un élargissement par **ə* : **wèr-ə-*, **wr̥̄-*. En revanche, le suffixe en *u* est bien attesté : skr. *vr̥ṇóti*, av. *vərənavaiti*, skr. *varútra-* " housse " (gramm.), *varūtár-* *várūtha-*, gr. ῥῦμα " protection " hom. ῥῦσθαι " protéger, sauver etc." Dès lors, on peut se demander si *rūpá-*, au lieu de représenter un **wr̥̄p-*, ne reposerait pas plutôt sur **wr̥w-p-*. Ceci devait donner régulièrement, conformément au traitement *ru*, *lu* de **wr̥*, **wl̥*, qui est aussi bien attesté que l'est mal celui de **wr̥̄*, **wl̥̄* (cf. Brugmann, ibid.), une forme **ruw-p-*, qui rendrait bien compte de *rūpá-*.

4. av. *raēθ-* " mourir "

Pour expliquer av. *raēθ-* " mourir " et ses correspondants, W.-P., p. *401, a posé une racine **leit(h)*. Mais, la variante en **-th-* ne repose, nous allons le montrer, sur aucune forme réelle. Le tokharien B *lait*

[1] M. Benveniste annonce qu'il reviendra ailleurs sur ce mot.
[2] Article que m'a fait connaître M. J. H. Kramers, qui a eu l'obligeance d'en demander pour moi une copie à l'auteur.

" passer, trépasser, transmigrer ", A *let* " fortgehen, herabfallen ", (étymologie de M. Van Windekens, *Mémoire inédit*) est à cet égard dans le cas de v. norr. *līđa* " aller, disparaître, périr etc.", all. *leiden* et *leiten*, v. norr. *liđinn* " Tot ", *lēiđi* " Grabstätte ", v.h.a. *leita, leitī* " funus, exequiae " m.h.a. *bileite* " enterrement " et des autres formes germaniques.

L'avestique *raēθ-*, seul, paraît impliquer une ancienne aspirée. Or, ce n'est qu'une apparence. En effet, examinons successivement toutes les formes de ce verbe, nous n'en trouverons aucune où *θ* ne puisse être regardé comme secondaire.

Le verbe n'a pas de présent radical, mais seulement un thème *iriθya-*, où un ancien **t* devait donner *θ* devant *y*; les formes de participe parfait *irīriθušąm* et *irīriθušō* ne prouvent pas plus que v. p. *gāθum* etc. l'existence d'un ancien **th*: elles sont analogiques de cas comme nom. sg. **irīriθwąs-* qui comportaient le traitement régulier de **-tw-* devant voyelle; *irista* est ambigu; il reste en tout et pour tout la pseudo-forme *irīriθāne*, p. 35, qui est deux fois fautive en face de ce qu'on lit un peu plus haut, p. 24: *irīritānahe*. Bartholomae a corrigé la finale *-ne* en *-nahe*; il faut également substituer au *θ* le *t* de la forme qui est a priori, puisque sa désinence est correcte, la meilleure.

En conséquence, il faut poser un avestique *raēt-*, donc un indo-européen **leit*.

Accessoirement, rien n'empêche plus, au point de vue phonétique, de rattacher ici les mots grecs *λοίτη* " *τάφος* ", *λοιτεύεν· θάπτεν* Hés. Mais c'est une autre question, d'ordre sémantique, que de savoir si ces significations se rattachent directement à celles de v. norr. *lēiđi* " Grabstätte ", etc., ou seulement à l'acception générale d'all. *leiten*.

5. av. °*nakaθwa-*.

Ce mot ne figure qu'en second terme du nom propre *tīrō. nakaθwa-*. Bartolomae, *Altir. Wb.*, a remarqué sa ressemblance avec skr. *nakṣatra-* " astre " mais sans l'étudier plus avant. Or, cette remarque tire son intérêt du fait que *tīrō* est précisément un nom d'astre, attesté par ailleurs en ir. sous les formes *tīr*, etc., cf. A. Götze, *KZ.* 51, p. 146 sq.[1] Notre composé se comprend littéralement " ayant Tir pour astre " (c'est-à-dire " né sous le signe de Tir, placé sous l'invocation de Tir ").

[1] Sans doute, M. Götze n'a pas réfuté la remarque de Nöldeke, *Persische Stud.*, i, p. 417 sq., selon laquelle le nom *Tīr* n'aurait jamais été appliqué à une planète (Mercure) s'il avait auparavant désigné une étoile. Mais le fait est qu'il a été confondu avec *Tištrya-* " Sirius ".

Au point de vue de la forme, *nakṣatra-* et *nakaθwa-* ne sont évidemment pas superposables. Mais ils ont une partie commune, la syllabe *nak-*, qui justement se retrouve dans le seul mot auquel on puisse faire appel pour tenter, avec une chance nouvelle, l'étymologie de l'énigmatique *nakṣatra-*, à savoir skr. *nāka-* " voûte céleste ".[1] Les noms indien et iranien de l' " astre " dériveraient indépendamment, en tant que les " célestes " d'un ancien indo-ir. **nak-* " ciel ". Cette hypothèse semble corroborée par un fait tokharien, sur lequel elle est de nature à jeter auparavant quelque lumière.

Pour traduire skr. *deva-* " dieu ", le tokharien se sert du mot B *ñäkte* A *ñkät*, *ñäkt*. Puisque *deva-* signifie littéralement " céleste ", ce n'est peut-être pas par hasard que l'on accole à ce terme, en dehors du nom du Buddha- (B *pud-*, A *pta-*), ceux de deux astres. Cela se produit dans les expressions B *meṃñäkte* (= *mañ ñkät*) " dieu-Lune (ou astre-Lune ?) " et B *kauṃñäkte* " dieu-jour, dieu-soleil (ou astre soleil ?) ".

L'hypothèse d'un emprunt à l'indien ou à l'iranien est exclue par le *ñ*, dont la palatalisation garantit un ancien *e*.[2]

On serait donc en présence, finalement, d'une racine **neq* " ciel, voûte céleste " limitée — jusqu'à plus ample informé — à l'indo-iranien et au tokharien. Le fait, loin d'être isolé, prendrait place au côté des quatre de même espèce que j'étudie ailleurs.[3]

Le suffixe tokharien, en *t*, serait particulièrement comparable à l'initiale au moins du suffixe iranien **tva-*.

[1] Les nombreux essais — tant indigènes qu'européens — d'étymologie de *nakṣatra-* sont rappelés par Macdonell-Keith, *Vedic Index*, s.v. Le moins invraisemblable est celui par **nak-kṣatra-* " régnant sur la nuit ". Aucun ne fait usage de skr. *nāka-*.

[2] Du même coup est exclu aussi l'emprunt à gr. *ἄνακτ-*, auquel avait songé Schrader-Nehring, *Reallexikon der idg. Altertumsk.*[2], i, p. 406, dans la seule tentative qui ait été faite de donner l'étymologie du terme tokharien. Outre la palatalisation de *ñ*, elle n'expliquait pas la chute d' *α-*, et enfin le fait d'un emprunt grec en tokharien était — et serait encore — unique en son genre.

[3] Dans mes *Tocharica*, § 125 à 129.

OLD PERSIAN *YĀUMANIŠ*

by J. DUCHESNE-GUILLEMIN

In the late winter of 1966, Miss B. Gharib, of Shiraz University, was shown in the Persepolis Museum a large square stone slab covered with cuneiform writing. It soon appeared that it was a copy, ordered by Xerxes, of the inscription of Darius, Naqš-i Rustam b. In the following year, Professor W. Hinz, of Göttingen, brought to Liège his own transcription of the new text, which I was thus able to study. But I refrained from publishing any result of that study until the inscription should be made available to the public. This has now occurred through Dr. Gharib's article, 'Katībe-ye jadīd-e Xšāyāršā', *Bulletin of the Ancient Iranian Cultural Society*, 5, 1, September 1967, 14 *seq.*, and through the paper which she read on the same subject to the Fifth International Congress of Iranian Art and Archaeology, Tehran, April 1968. I presented a few remarks then on that paper, but since the discussions will not appear in the Acts, I can offer these here to the memory of W. B. Henning.

The most interesting feature of this new version is, of course, the differences it shows, in linguistic detail, from the Darius text. In some cases, the new version reflects a more advanced stage in the evolution of the language. The distinction, in the accusative, between *imam*, masculine, and *ima*, neuter, has disappeared: instead of *ima frašam* 'this wonder', Xerxes writes *imam frašam*. So has the distinction between *adadā* and *adā* 'he created', however we try to interpret it (Benveniste's attempt, *BSL*, XLVII, 1951, 29 *seq.* is inconclusive). Xerxes writes: *haya adā imam frašam . . . haya adā šiyātim martiyahyā.*

It is also as a more recent form, presumably, that *fraθara* in Xerxes ought to be explained, as opposed to *fratara* in Darius. But in several other instances the relation is reversed: the more recent text has the more archaic forms. The most striking example of this is the first person singular of 'to be': Xerxes writes *ahmiy*, whereas in Darius (and everywhere else) it is written *amiy*. If we had only these two inscriptions and did not know that Darius was the father and Xerxes the son, we would not hesitate, on the strength of these two forms, to declare Xerxes' text the older of the two. Since the opposite is true, *ahmiy* in Xerxes must be artificially archaic. By the time of Xerxes, Old Persian had become practically a dead language: one could not rely, for orthography, on the living usage, and Xerxes, in making use of a text of his father's, tended to treat it as a venerable document, couched in a partly obsolete language. In the case of *ahmiy*, he overdid it.

The same applies to *xratum*, for Darius' *xraθum*, and, as will be seen, to *yāumaniš*.

Yāumainiš, in Darius, has not yet been satisfactorily explained. Kent postulated an *i*-epenthesis, which, in view of the fact that this would be the only instance of its kind in O.P., seemed an arbitrary hypothesis to Karl Hoffmann, who in his article in the *Sommer Festschrift*, *Corolla Linguistica*, 1955, 80 *seq.*, offered another solution. He compared Gāthic *maēni-* 'retribution, punishment', Ved. *meni-* 'retribution, vengeance as a magic power'. As for the first member of the compound, Hoffman read it *yāhu* and proposed one of the two following explanations: either *yāhu* was to Av. *yah*, Ved. *yas*, as Ved. *jāyú* 'victorious' to Ved. *ji*; or *yāhu* belonged to (Ved.) *yā* 'to attack, persecute, punish' (*cf.* Ved. *dákṣu-*: *dah*). The compound would mean something like 'with boiling, or aggressive, power of vengeance'.[1] *Yāumaniš*, in Xerxes, offers a simpler, less ambiguous solution. It may be considered more archaic than Darius' *yāumainiš*, or at any rate more authentic, if we wish to eliminate the latter as a mistake rather than consider it an instance of epenthesis. *Yāumaniš*, then, is easily explained as a compound of *yāu-*, Ved. *yáuti* 'to harness, to fasten', and *maniš-* as in *Haxāmaniš*, *Ardumaniš*. Kent already invoked *yáuti*, but he postulated a *yauman-*, from which *yāumani-* would be derived by means of vṛddhi and *i*-suffix, a complicated and unnecessary detour. The association of *yáuti* with *manah-*, postulated by me, is nicely paralleled in Vedic: RV I. 138 c reads as follows: *víśvasya yó mána āyuyuvé makhó devá āyuyuvé makháḥ*, which means 'the generous one who has harnessed the spirit of everyone, who as a generous god has harnessed it'. O.P. *yāu-maniš-* will then clearly mean 'harnessing his own spirit', which, in the context, appears very appropriate.

In order to show this, it will perhaps not be superfluous to reproduce Hoffmann's brilliant elucidation of the whole passage, the more so since Miss Gharib does not fully accept it, particularly his explanation of *afuvāyā*, of which she may have read in Bailey's article in *BSOAS*, XXI, 535 *seq.*, and which she merely declares 'not negligible'. Now this explanation, by means of Ved. *apvā́*, 'panic, terror', has been recently corroborated: *apvā́* has been convincingly restored by Hoffmann in a Brāhmaṇa-passage, *cf.* 'Die Komposition eines Brāhmaṇa-abschnittes', *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968, 367 *seq.* The O.P. passage is quite logically constructed and it will be seen that *yāumaniš* fits perfectly in the middle of it. The king states that he is a good warrior, *ušhamaranakara*; and he proceeds to prove it. In the next sentence there is an important variant: for *vainātaiy*, Xerxes writes *hištatay*, but this seems only to confirm Hoffmann's interpretation of *hakaramciy ušīyā gāθavā vainātaiy* as 'it will at once rightly appear to the understanding'; for the new version can easily be translated as follows: 'it stands at once in the right manner to the understanding'. The text goes on: 'Be it that I see the rebel or that I do not see him' *yaciy vaināmiy hamiçiyam yaciy naiy vaināmiy*; 'I then know myself to be, both by my understanding and my decision, above panic, when I see a rebel as well as when I do not' *utā ušībiyā utā framānāyā adakaiy fraθara maniyaiy afuvāyā yadiy vaināmiy hamiçiyam yaθā yadiy naiy vaināmiy*. At this point, the reason for this fearlessness, be it in the absence of the enemy or in his presence, is summarized in one epithet: 'it is because I harness my *manah*, because I am *yāu-maniš: yāumaniš ahmiy*'. The epithet is then immediately made more explicit: 'I harness my spirits (my "animal spirits", for this seems to me the best translation of *manah*) both to my hands, and my feet' *utā dastaibiyā utā pādaibiyā* (Instr. duals).

By its structure, *yāu-maniš-* fits into the category of compounds in which the second member, a substantive, is governed by an athematic present or a root (Wackernagel II, 1, § 120 c α 2). There is no other instance in O.P., but the next group of compounds (Wackernagel § 120 c α 1) is represented by *xšayāršan-* 'ruling over males' and *vi(n)dafarnah-* 'finding glory'. In both instances, the first member is unequivocally a present-stem, not a root. This is, also, precisely the case with *yāu-maniš-*.

These types of compounds have recently been studied by Benveniste within the framework of a general analysis of the 'Fondements syntaxiques de la Composition nominale', *BSL*, LXII, 1, 15 *seq.* Although Benveniste takes little notice of earlier work on the subject (notably Jacobi, *Compositum und Nebensatz*, 1897),[2] he arrives at least at one new result: when, in compounds, the verbal member comes first, the compound is 'descriptive'; when it comes last, the compound is 'defining'. The reason for this divergence can now be stated clearly, in the light of our three O.P. instances: the compounds of the second type are only 'defining', in the abstract, because their verbal member, Greek -φόρος, is really a verbal noun; in the first type, on the contrary, the verbal member, Greek φερέ-, has the more concrete function of a verb, and this is why it has sometimes the form of a present-stem: O.P. *xšayāršan-*, *vi(n)dafarnah-*, *yāumaniš-*.

To end with a philological, as opposed to a linguistic, matter: the presence of some more archaic traits in the new version solves the problem of the authorship of the Darius inscription. Contrary to Schaeder's hypothesis, *OLZ*, 1940, col. 292 *seq.*, the author must have been Darius himself, not Xerxes; otherwise the archaic traits would appear not in Xerxes' version, but in the one attributed to his father.

[1] A derivation from **yāuxmani-* 'skilled', to Sogd. *ywk*, *yxwc-* 'learn', was suggested by H. W. Bailey in *JRAS*, 1951, 194.

[2] Benveniste does not enter into the question whether a verbal stem, as a first member, had an imperative meaning, a question treated by Arsène Darmesteter, and answered by him in the affirmative. *Cf.* Ital. *Bevilacqua* and the Sanskrit compounds that have an unmistakable imperative as first member (Wackernagel, § 120 b).

Sonderdruck

HISTORIA

ZEITSCHRIFT FÜR ALTE GESCHICHTE · REVUE D'HISTOIRE ANCIENNE · JOURNAL OF ANCIENT HISTORY · RIVISTA DI STORIA ANTICA

EINZELSCHRIFTEN · HEFT 18

BEITRÄGE ZUR ACHÄMENIDENGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON
GEROLD WALSER



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

LA RELIGION DES ACHEMENIDES

1. *Rétroactes*

Le livre d'Olmstead, dont la date, 1948, a été assignée comme point de départ aux présents Forschungsberichte, ne représente nullement, en ce qui concerne la religion achéménide, l'état de la question. L'auteur suit aveuglément le système de son éminent collègue Herzfeld qui, reprenant à son compte la vieille erreur d'Ammien Marcellin (XXIII, 6, 32), confondait Vištāspa, le père de Darius, avec son homonyme le protecteur de Zarathuštra. Il cite en note le livre de Nyberg paru en 1937-1938, mais ne semble pas l'avoir lu.

L'ouvrage de Herzfeld, 1947, paru trop tard pour n'être même que mentionné, a été défini "un compte rendu en 800 pages du livre de Nyberg", dont il n'accepte aucune thèse.

Un autre livre qu'Olmstead a passé sous silence est celui de Georges Dumézil, 1945. C'est que la *History of the Persian Empire* lui était en réalité antérieure, à en juger par la date qu'a mise Olmstead à la fin de sa préface: octobre 1943. Il aurait pu cependant avoir connaissance d'un fait qui n'allait prendre toute sa signification que dans la théorie de Dumézil, mais que Benveniste avait déjà mis en lumière en 1938. Après avoir étudié la légende de l'origine des Scythes et plusieurs textes avestiques dans lesquels se reflète la conception de la société iranienne, chacune des trois classes étant symbolisée "par les bénéfices qu'elle attend et par l'infortune particulière qui l'affecte", Benveniste conclut de ces deux premières phases de son enquête: "Ce qu'on espère et ce qu'on repousse, quand on vient à le préciser, se distribue naturellement dans le cadre tripartite." Et il poursuit: "Alors surgit un rapprochement qui met en cause, de manière inattendue, l'autre civilisation du monde iranien. Dans une inscription de Persépolis (d 3), Darius formule ce voeu: *imām dahyāum Auramazdā pātuv hacā haināyā hacā dušiyārā hacā draugā* "puisse Ahuramazda garder ce pays de l'armée ennemie, de la mauvaise récolte, du mensonge." Voilà expliquée la désignation des trois calamités dont on n'a pas encore, à ma connaissance, reconnu le sens et la liaison. En une claire formule s'évoque le triple danger – invasion, famine, impiété – dont la société, en ses trois assises, risquerait de périr, sans la protection d'Ahuramazda. Aucun témoignage n'attestait jusqu'ici ce que cette phrase nous apprend avec une netteté d'autant plus expressive que la

formulation en est indirecte et quasi involontaire: que la société au moins à ses débuts restait soumise aux mêmes divisions qui s'inscrivent encore dans la vieille légende des Scythes et qui forment le cadre toujours vivant de la communauté zoroastrienne. Ainsi se vérifie, empreinte dans des formules de prières ou affirmée en prescriptions explicites, chez les Scythes royaux, dans la Perse des grands rois et sur les confins orientaux où s'est d'abord propagée la prédication du réformateur, l'unité profonde des traditions iraniennes".

Ce trait iranien allait à son tour s'interpréter, dans la théorie dumézilienne, comme un reflet de la tripartition socio-religieuse des Indo-Européens. Un parallèle gâthique, non vu par Benveniste, à la formule de Darius a été trouvé par Marijan Molé et signalé par Dumézil dans son article de 1961, p. 265 sq. (article qui est essentiellement une réponse à celui de Thieme 1960, p. 301 sq.). Le passage gâthique (Yasna 32, 10) est cité par Dumézil dans ma traduction:

Celui-là détruit les doctrines, qui parle du boeuf et du soleil comme des pires choses à voir avec les yeux,
qui change les purs en méchants, dévaste les pâtures et lève l'arme contre le juste.

"Changer les purs en sectateurs de la *druj*, commente Dumézil, dévaster les pâturages, lever l'arme de meurtre contre le sectateur de l'*aša* sont, certes, également des sacrilèges, mais qui se répartissent sur la première, la troisième et la deuxième fonctions".

Un autre parallèle à la formule de Darius est signalé par Dumézil, à la fin de ce même article, dans les *Perses* d'Eschyle. "Quand Atossa, après bien des hésitations, annonce à l'Ombre que la puissance des Perses est détruite, Dareios demande: "De quelle manière? Est-ce la calamité d'une peste, ou une sédition qui est advenue au pays?" Et la reine répond: "Non pas, mais, près d'Athènes, l'armée se trouve tout entière détruite". Ainsi, "Dareios et Atossa recomposent --peste, sédition contre le souverain, anéantissement de l'armée par l'ennemi-- une formule inusuelle en Grèce et toute voisine de celle de Dārayavahu.

2. *Le problème*

Les Achéménides étaient-ils zoroastriens? Cette question, depuis longtemps débattue, a été reposée par Dandamaiev, 1963, ch. 3, et par Widengren, 1965, p. 142 sq., où sont repris et complétés les arguments pour et contre dont j'avais moi-même, après d'autres, dressé un inventaire. La conclusion de l'un et de l'autre savants est nette. Dans les termes de Widengren: "es bleibt so gut wie absolut sicher, daß die Achämeniden keine Zoroastrier waren." Il semblerait, après cela, qu'on dût s'acheminer rapidement vers un consensus. Pourtant, trois ans plus tard, on ne s'en apercevait pas encore: au congrès d'archéologie de Téhéran, en avril 1968, on put entendre, immédiatement après une communication dans laquelle je tenais pour admise la thèse de Widengren, un autre savant, Rempis, reprendre comme allant de soi la thèse opposée, se rangeant ainsi à la suite d'un Lommel (autrefois) et d'un Pagliaro (récemment).

Pourquoi cette question est-elle si intraitable? C'est qu'elle force un parallèle entre deux quantités disparates: d'un côté un ensemble de faits historiques, appuyés par l'archéologie, de l'autre, une tradition religieuse sans connexions historiques ni archéologiques et presque impossible à situer dans le temps et dans l'espace. On se heurte, en outre, à l'intérieur même de cette tradition, à deux inconnues: dans quelle mesure Zoroastre a-t-il innové? Dans quelle mesure la tradition qui se réclame de lui s'écarte-t-elle de lui? D'où il suit qu'entre les données achéménides et l'Avesta, *similitude* ne veut pas dire nécessairement *dépendance*: il peut s'agir d'héritage commun; et que *différence* ne signifie pas *indépendance*: il peut y avoir eu transformation, adaptation plus ou moins progressive. Il importe donc, au préalable, de se faire une idée de la genèse et de l'évolution du zoroastrisme.

3. *Zoroastre et le zoroastrisme*

Henning, dans les *Katrak Lectures* de 1949, parues en 1951, annule l'un par l'autre les deux ouvrages, cités ci-dessus, de Nyberg et de Herzfeld, en les renvoyant dos à dos. Il cherche en outre, plus positivement, à situer Zarathuštra dans l'espace et le temps. Il rappelle que le prophète paraît avoir vécu loin de tout contact avec l'Iran occidental, auquel les gâthâs ne font aucune allusion, et avant l'unification de l'Iran par Cyrus. Plus précisément, il adopte, quant à la date de Zarathuštra, le chiffre attesté seulement dans les livres pehlevis, mais qui lui semble avoir été connu déjà de Théodore de Mopsueste au début du 5e siècle de note ère: "258 ans avant Alexandre." Il montre qu'à cette époque, d'après les sources grecques, "il existait dans l'Iran oriental un Etat centré autour de Merv et de Hérat et coexistant avec l'empire mède; que cet Etat, dirigé par les Chorasmiens, fut aboli par Cyrus, qui les priva de leurs provinces méridionales, après quoi ils se retirèrent graduellement dans leurs possessions septentrionales, sur l'Oxus." L'Avesta donne comme lieu d'origine de la religion zoroastrienne l'*Airyanəm vaējō*, identifié par Markwart avec la Chorasmie. Il suffit d'entendre celle-ci au sens de la "Grande Chorasmie" définie plus haut pour concilier les données de l'histoire avec la tradition religieuse.

Au point de vue linguistique, Henning, sans prétendre démontrer que le chorasmien (nouvellement découvert) dérive de l'avestique, montre du moins que ce n'est pas impossible.

W. Hinz, 1961, a tenté de confirmer la date traditionelle au moyen du Dabistan. Mais ce dernier témoignage est trop tardif (XVIIe s.) pour avoir une

valeur propre. On ne peut davantage, en saine méthode historique, se fonder sur ce seul écrit pour faire vivre Zarathuštra à Kešmar dans le Xorasan (Hinz, p. 23).

Même le témoignage pehlevi, et quand bien même indirectement attesté par Théodore, est trop tardif, comme le remarque Kaj Barr, [en danois], 1954, p. 39: il serait bien étonnant qu'un souvenir si précis, "258 ans avant Alexandre", se soit conservé sans trace palpable pendant plus de mille ans. La même objection s'appliquerait à la tentative faite par Klima, 1959, p. 556 sq., pour fixer la date du prophète par rapport à Mani, cf. J. D.-G., 1962, p. 136, n. 5.

La thèse de Henning sur la Grande Chorasmie est accueillie avec réserve par R. Frye, 1963, p. 38, "because there are too many imponderables and no real evidence". Et il ajoute qu'il y avait probablement au moins deux Etats ou plutôt confédérations dans l'Iran oriental, avant les Achéménides, centrées en Bactriane et à Hérat. Vištāspa et Zarathuštra auraient appartenu à celle de Hérat avant même leur unification, si jamais elles furent unifiées, et n'auraient donc peut-être rien eu à voir avec Cyrus.

Concernant l'expansion du zoroastrisme, un point a été éclairci par I. Gershevitch dans son article de 1964, 12 sq. On identifie généralement la Raγa zoroastrienne avec la Raga de Médie dont parle Darius et dont la ruine est proche de Téhéran. Mais, outre la différence de flexion (ablatif v. p. *Ragāyā*, av. *Rajōit*), l'absence de toute référence à la Médie dans l'Avesta oblige à situer ailleurs la ville zoroastrienne; probablement, d'après le contexte, en Iran oriental. (J'ai toujours pensé: si les auteurs du Videvdat étaient, comme on le prétend souvent, les mages mèdes, pourquoi n'auraient-ils nommé que Raγa, et non Ecbatane?)

Une localisation plus précise de la Raγa zoroastrienne a été tentée par Gherardo Gnoli, 1967, comme on le verra ci-dessous. Précédemment, 1966, il avait repoussé l'identification, proposée par Markwart et soutenue par Benveniste, de l'*Airyanem Vaējō* avec la Chorasmie. Dans son livre, il réfute, à la suite de Frye, l'argument de la "Grande Chorasmie." En connexion avec la politique orientale de Cyrus, Hérodote, comme Ctésias, ne parle que de Sakas et de Bactriens. Et les fouilles activement menées en Chorasmie par les archéologues soviétiques n'ont pas mis au jour un seul site du 7e siècle.

La différence d'horizon entre le Yašt 10, où sont nommées la Chorasmie, la Sogdiane, la Margiane et l'Arie, et le Yt 19, où elles ne le sont pas et qui se limite à la vaste région, au sud de l'Hindu-Kuš, qui a pour centre le bassin de l'Etymandre (*Haētumant-*, aujourd'hui *Hilmand*), était interprétée par Christensen comme reflétant la migration des tribus iraniennes vers le sud, par moi comme traduisant un déplacement, dans la même direction, de la communauté zoroastrienne. Gnoli récuse ces deux interprétations en observant que les deux horizons ont pour foyer, l'un et l'autre, la région du

Haētumant. Mais il n'explique pas suffisamment pourquoi les quatre provinces septentrionales sont absentes du second.

Quoi qu'il en soit, Gnoli montre qu'à une certaine époque, antérieure à la conquête achéménide, "l'espace sacré" du zoroastrisme était centré sur cette région, bassin du Haētumant ou Drangiane, comme il appert non seulement du Yt 19, mais du Yt 5, 108 et 109. A cette époque, le lac Vouru-kaša, où s'était cachée la Gloire Royale des anciens kavis, fut identifié au lac Kąsaoya (c'est-à-dire au lac Hamūn, où débouche le Haētumant), où naîtront les sauveurs futurs. La rivière *Vanuhī Dāitī*, dont le nom est lié à celui de l'espace sacré du zoroastrisme, l'*Airyanem vaējō*, était identifiée au Haētumant. L'*Airyanem vaējō* lui-même, alias *Airyō.šayanem*, était l'Arianē des auteurs grecs.

Il ne s'agit là que d'identifications secondaires, car on ne s'expliquerait pas qu'un même lac portât, sinon par transfert et confusion, deux noms différents: *Vouru.kaša* et *Kąsaoya*. Identifications secondaires, donc, et de caractère mythique, qui laissent intacte la question de la localisation historique. Où était le lac Vouru.kaša avant qu'on le confonde avec le Hamūn? Mais la distinction n'apparaît pas toujours clairement, dans le riche exposé de l'iraniste italien, entre reconstitution du mythe et reconstruction de l'histoire.

Ainsi, quand il élucide le témoignage de Diodore selon lequel Zathraustes (forme intéressante du nom de Zoroastre, en ce qu'elle reflète une tradition indépendante) prêcha aux Arianoi, c'est-à-dire à un peuple vivant au sud de l'Hindu-Kuš, il semblerait, dans la ligne de l'argumentation de Gnoli, que nous n'atteignions là qu'une conception mythique; et pourtant, on a l'impression, au contraire, quand il recherche, dans cette même région, la localisation précise de Raγa, qu'il tente de traquer la réalité historique.

Cette impression se confirme quand il reprend un argument que j'avais avancé, 1962, p. 142 sq., où j'écrivais que, pour identifier le pays de Zarathuštra, "il faut tenir compte de l'importance qu'il attache au boeuf. Or, selon une observation que m'ont communiquée deux connaisseurs, Morgenstierne (par lettre en 1948) puis Cameron (oralement en 1957), il n'y a pas, dans l'Iran et l'Afghanistan d'aujourd'hui, une seule région où l'homme puisse vivre de l'élevage bovin." J'en concluais qu'il fallait chercher ailleurs, peut-être dans le bassin de l'Oxus, la patrie du zoroastrisme. Gnoli me retourne l'argument, en se référant à un article de Scerrato, "di prossima pubblicazione", ainsi qu'au livre de Tate sur le *Seistan*, 1910–1912, d'où il ressort que cette région s'est largement prêtée, et se prête encore en partie, à l'élevage du bovin. Soit; mais il s'agit donc bien, dans la pensée de Gnoli comme dans la nôtre, non pas de reconstituer l'histoire mythique de zoroastrisme, mais de retrouver l'environnement physique dans lequel il a réellement pris naissance.

C'est aussi, mais alors consciemment, dans la perspective historique que se place Gnoli à propos du sanctuaire de Dahana-i Ghulāmān dans le Seistan

(l'ancienne Drangiane), comme l'y invite nécessairement l'évidence archéologique: il s'agit de situer des ruines dans leur contexte historique. Malheureusement, ce site extraordinaire, fouillé avec zèle par des archéologues italiens, s'est avéré d'interprétation doublement difficile. D'une part, la preuve irréfutable n'a pas encore été fournie qu'il appartienne à l'époque achéménide, comme le soutient Scerrato; d'autre part, la forme et la disposition de ses autels est si insolite qu'elle ne se laisse rapporter à rien de connu dans la tradition mazdéenne, du moins de manière sûre. L'interprétation qu'en avait tentée Gnoli au Convegno tenu en 1965 à l'Accademia dei Lincei, il l'a lui-même retirée pour lui en substituer une autre, dont il n'indique que très brièvement l'essentiel, 1967, p. 108: "les trois autels devaient servir au culte des trois divinités majeures du 'panthéon' achéménide: Ahura Mazda, Anahita et Miθra; l'enceinte qui les entourait . . . délimitait un des fameux āyadana, signes du pouvoir royal . . . Cet āyadana . . . ne semble pas avoir possédé d'endroit apte à la conservation du feu sacré; son dessin architectural le distingue nettement des temples du feu de Suse et de Persépolis; et le sacrifice animal y était largement pratiqué . . ."

La question du lieu d'origine du zoroastrisme reste posée: Où, notamment, se trouvait le lac Vouru.kaša avant d'être confondu avec le Ką̄saoya-Hamūn? Il n'est pas démontré que ce ne fût pas en Chorasmie. Il faudrait, à ce sujet, faire état d'une donnée élucidée par Gnoli lui-même en un article paru en 1965, mais non reprise dans son livre. Interprétant excellemment un passage du Bundahišn (Ankl. 125, 1–3), il établit que, selon la légende, Vištāspa fit transporter le feu Farnbāg (l'un des trois principaux feux) de la Chorasmie au Kabulistān (ou peut-être en un territoire qui vint à faire partie, au 6e s., de la toparchie orientale). Il existait donc bel et bien une tradition selon laquelle l'un au moins des trois grands feux avait été autrefois situé en Chorasmie, ce qui revient, il me semble, à désigner celle-ci comme terre d'origine du zoroastrisme.

Olmstead, nous l'avons vu, n'a pu connaître à temps le livre de Dumézil paru en 1945. Au contraire, l'omission, par Henning, de toute référence à ce livre, en 1951, est voulue: mépris de spécialiste. Cet ouvrage éclairait pourtant, d'une façon qui reste encore la seule valable, l'origine du trait le plus important, peut-être, de la doctrine gâthique, mais dont Henning s'est curieusement abstenu, dans son *Zoroaster*, de dire un mot: les Bienfaisants Immortels, le cortège d'entités entourant le dieu de Zarathuštra. Mary Boyce, en un article récent, 1970, a tenté d'expliquer la connexion de chacune de ces entités avec chacun des éléments du monde matériel: ces connexions seraient venues assez naturellement à l'esprit de Zarathuštra tandis qu'il officiait devant le feu. Mais, quoi qu'il en soit, l'étude de Miss Boyce présuppose l'existence du système, elle n'en explique pas la genèse; ce que n'a pas non plus réussi à faire Gershevitch dans l'Introduction à son livre de 1959, p. 9 sq.

La théorie de Dumézil, qui explique les entités comme substituts des anciens dieux, eux-mêmes déjà hiérarchisés selon les trois fonctions caractérisant la société indo-européenne, souveraineté, guerre, fécondité, a été enrichie et développée par son auteur, notamment en 1952 et 1958, et par trois de ses adhérents, Wikander, Barr et moi-même. Wikander, dès 1947, l'a appliquée à l'étude de l'épopée indienne du Mahābhārata et, ensuite, avec moins de bonheur, à celle de l'épopée iranienne. Mais il a, comme on verra ci-dessous, élucidé une donnée de la religion achéménide. Barr, 1953, a expliqué le terme avestique *drəgu, driyu* (cf. pers. *darvīš*) par le procédé employé par Dumézil pour expliquer le dieu iranien Rašnu en face de l'indien Viṣṇu. Moi-même, dans les *Katrak Lectures* de 1956, publiées en 1958, p. 46, j'ai ajouté quelque passages gâthiques à ceux qui illustraient la tripartition fonctionelle. La découverte dumézilienne n'a cessé d'inspirer les exposés que j'ai donnés de la religion iranienne, notamment en 1969 et 1970.

Widengren est, lui aussi, un des champions de Dumézil, comme on peut en juger en 1955 et 1965. Mais l'unanimité est loin d'être faite. Dumézil a été vivement attaqué, notamment par l'indianiste Brough, qui a cru pouvoir montrer, 1959, que sa théorie s'appliquerait tout aussi bien à l'Ancien Testament. Dumézil, dans sa réponse, 1959, a fait voir qu'en toute rigueur, le système des trois fonctions est propre aux Indo-Européens.

Thieme a cru pouvoir interpréter, 1960, les dieux aryens du traité mitanien-hittite comme dieux du serment. Dumézil, dans sa réponse, 1961, l'a réfuté point par point. Du reste, Thieme ne rendait pas compte de l'ordre dans lequel ces dieux sont énumérés et qui s'explique par les trois fonctions: 1. Mitra-Varuna, 2. Indra, 3. les deux Nāsatyas.

L'étude approfondie du texte des gâthâs, qui se fait à Erlangen sous la direction de Karl Hoffmann, a porté des fruits un peu prématurés dans l'ouvrage de Humbach, 1959. La tendance est nettement d'expliquer le plus possible les gâthâs par référence aux hymnes védiques. Mais il n'est pas encore possible de les traduire entièrement et sûrement. Le monumental *Awesta-Wörterbuch* que publie Schlerath à partir de 1968 donnera, au lieu d'une traduction, les diverses possibilités, pour chaque mot du texte gâthique, entre lesquelles le traducteur doit hésiter. La traduction de Hinz, 1961, n'a pas plus de prétention à l'originalité que n'en avait la mienne, parue en 1948.

Lentz a essayé de prouver qu'il ne faut pas chercher dans les gâthâs une continuité linéaire, mais un enchevêtrement de thèmes sans suite logique, comme dans les Odes de Hafiz ou, de nos jours, dans les discours d'un Mossadeq. Mais il aurait dû, pour nous convaincre, appliquer sa méthode aux dix-sept poèmes gâthiques. Il ne l'a fait qu'à deux: Yasna 28, 1955, Yasna 47, 1953 et 1954. En outre, il a étendu, en 1960, sa méthode à l'analyse d'une courte inscription achéménide – parmi toutes celles que nous avons.

Mais son analyse --où il n'est pas fait mention, soit dit en passant, de l'interprétation donnée par Benveniste du passage cité ci-dessus-- ne saurait, peut-être, prévaloir contre l'impression naïve, déjà formulée par Meillet, que de tels textes sont des compositions fort simples, sans grand art.

Cameron a tenté d'échapper à la difficulté, signalée plus haut, que pose l'inexistence, en Iran et Afghanistan, de pâturages suffisants pour l'élevage du boeuf. Dans son article de 1968, il prend "pasteur" au sens que donnent à ce mot les protestants et "boeuf" comme une métaphore pour désigner les fidèles. Son interprétation se heurte aux passages où il est question du boeuf *et* des fidèles, écueils qu'il cherche en vain, dans sa note 34, à tourner, ce que ne semble pas avoir vu Asmussen, 1970.

En ces derniers temps, les observations les plus riches de conséquences, quant au sujet qui nous occupe, sont peut-être celles de Zaehner et de Mary Boyce sur le sacrifice. Zaehner, 1961, fait voir l'impossibilité de la thèse traditionnelle selon laquelle Zarathuštra proscrivit le sacrifice du haoma et celui du boeuf. Le premier est le centre même de la liturgie des fidèles qui se réclament du prophète, et il y a dans les textes sacrés mainte trace du second. Zarathuštra n'aura interdit ces sacrifices que sous certaines formes, enivrantes pour le premier, cruelles pour le second. Mary Boyce, 1966, p. 100 sq., montre la continuité de l'offrande sanglante, faite au feu ou à l'eau, dans toute la tradition zoroastrienne.

4. *Comparaisons*

a) les dieux

Le mot *daiva* désigne chez Xerxès, selon l'interprétation la plus probable (donnée par Hartmann, 1931, et reprise notamment par Widengren, 1958, p. 553 sq.)[1] les dieux de la Babylonie, dont le culte fut supprimé lors du châtiment de cette province. Cet emploi présupposait le sens de "dieu dont le culte est proscrit", qui est celui de *daēva* dans l'Avesta. Cette déviation par rapport au sens de l'indo-iranien **daiva* "dieu (céleste)", sens conservé en sanskrit, est la contre-partie de l'exaltation d'une catégorie particulière de dieux, les *ahuras* ou "seigneurs".

Cette religion des ahuras est à la base de celle de l'Avesta comme de celle des Achéménides. Zarathuštra distingue l'un des ahuras, l'*ahura mazdā*, pour lui donner la première place. Mais il n'ignore pas l'existence des autres,[2] encore qu'il ne les nomme pas individuellement. De plus, comme l'écrit Zaehner, 1961, p. 82, les Sept Chapitres (partie de l'Avesta en dialecte gâthique, mais non attribuable à Zarathuštra) parlent d'*ahurānīs* ou ahuras femelles, et tertio, dans l'Avesta non gâthique, le titre d'*ahura* est conservé par les

[1] Mayrhofer, 1970, cite encore d'autres auteurs, sans prendre lui-même parti.

[2] Il est donc abusif d'opposer, comme le fait Dandamaiev, 1963, p. 242, le polythéisme des Achéménides au monothéisme de Zarathuštra.

dieux Miθra et Apąm Napāt, tous deux d'origine indo-iranienne; et enfin, Vərəθrayna et la Terre sont dits "créés par l'ahura, ou par les ahuras": *ahuraδāta*. Chez les Achéménides aussi, le même ahura *mazdā* est mis hors de pair.

Le tableau se complique par le fait d'un autre terme, *baga*. Celui-ci désignait anciennement, sous la forme *Bhaga*, un certain dieu, compagnon de Mithra et d'Aryaman (Cf. Dumézil, 1952, p. 51 sq.). En outre, il devint, dans plusieurs dialectes iraniens, un nom commun, presque synonyme d'*ahura*. Dans l'Avesta (tardif) il fut appliqué à Miθra (qui fut dit le plus intelligent des bagas), au dieu-lune (dit aussi "plein de richesses", ce qui est conforme au sens étymologique de *baga* "distributeur") et à Ahura Mazdā. En vieux perse, *baga* était, dans nos sources, le seul mot pour "dieu".

Lorsque, par conséquent, Ahuramazda est appelé, dans les inscriptions achéménides, le plus grand des bagas, et est le seul nommé chez Darius et Xerxès parmi "tous les bagas qui existent,"[3] et lorsque, d'autre part, Ahura Mazdā, dans les gâthâs, est le seul ahura qui se détache des "(autres) ahuras", les deux faits sont évidemment parallèles et sont probablement reliés historiquement, mais nous ne pouvons dire comment. De part et d'autre, nous avons les rudiments d'un monothéisme, quoique plus élaboré chez Zarathuštra que chez Darius. (Cf. J. D.-G., 1969, 323 sq, et 1972.)

Interpréter le *baga* contenu dans le nom ancien de Behistun, le *Bagistanon oros* de Strabon, comme désignant Ahuramazda est une hypothèse gratuite; (Frye ne la présente, 1963, p. 84, qu'avec un point d'interrogation). Ahuramazda est, certes, le baga par excellence, mais rien ne dit que le toponyme se réfère à un dieu individuel plutôt qu'aux dieux en général: "montagne des dieux."

La forme irrégulière du démonstratif dans l'expression *hadā viθaibiš bagaibiš* avait porté certains savants,[4] malgré les versions élamite et babylonienne, à voir ici des "dieux du clan (viθ-)". Mayrhofer, 1968, a montré qu'il n'y a pas de problème: la pierre porte *visaibiš*.

Mais quels étaient donc *tous ces dieux*? On veut parfois y reconnaître les entités zoroastriennes, mais sans preuve. Il vaut mieux songer aux anciens dieux, bien que les inscriptions achéménides n'en nomment qu'à partir d'Artaxerxès II, lequel parle de Mithra et d'Anahita.

Les tablettes élamites de Persépolis, qu'a publiées, à Chicago, Hallock, 1969, ne soufflent mot ni de Mithra ni d'Anahita. Elles contiennent pourtant un important matériel onomastique, qu'avaient déjà pu étudier Benveniste, 1966, et Gershevitch, 1969. Le premier constate que ce matériel ne comporte "aucun nom d'inspiration zoroastrienne." Le second préférerait que la question restât

[3] De ce que la version élamite de Behistun explique Ahuramazda comme "le dieu des Iraniens" sans rien dire des autres, on ne peut guère conclure, avec Gershevitch, 1964, que ces autres fussent des dieux étrangers; simplement, qu'il n'y avait rien à en dire, puisqu'ils n'étaient pas nommés.

[4] encore Widengren, 1965, p. 122.

ouverte: c'est qu'il admettrait comme iranien une bien plus grande proportion de ce matériel que ne faisait son prédécesseur.[5] Le terme que Gershevitch interprétait, en le lisant *misabaga*, comme le dieu Mithra, comporte la variante *mi-is-se-ba-qa*, d'où Hinz, 1970 (1), p. 428, conclut qu'il faut, dans tous les cas, comprendre *visai bagā* "tous les dieux" (nominatif de l'expression retrouvée à l'instrumental par Mayrhofer). Quels étaient "tous ces dieux?" On sacrifie à Ahuramazda et à Humban, qui est son équivalent élamite, puisque c'est le dieu suprême dans la religion de ce peuple. On sacrifie aussi à Narisanka, en lequel j'avais reconnu, dès 1964, le dieu iranien Nairyō.sanha (répondant au védique Narāśaṃsa) et qu'a élucidé en détail Gershevitch, 1969, p. 212 sq.; et, selon une lettre de Hallock (2 déc. 1970), à Sākurziš, qui est le dieu *θāigrciš*. On nomme en outre le dieu Šimut, dieu élamite, et des sacrifices sont offerts à des rivières et à des montagnes.

La question reste posée de savoir si les *visai bagā* comprenaient Mithra et Anahita. Ceux-ci semblent former, à partir d'Artaxerxès II, une triade avec Ahuramazda; cette triade pourrait bien refléter, comme l'a dit Gnoli au Convegno dei Lincei, 1970, la triade babylonienne Anu, Nabo, Ištar. Le savant italien cite à l'appui de son hypothèse deux arguments qui me paraissent de grand poids. Le premier est que la fête de l'Akitu se reflète dans celle du Nowruz, dont Persépolis était le théâtre, sinon même la raison d'être. Le second est que la trifonctionnalité d'Anahita correspond à celle d'Ištar, déesse de la fécondité, de la guerre et du trône royal.

J'apporterais un troisième argument: dans l'inscription de Commagène, Mithra est identifié non seulement à Apollon et à Hēlios, mais à Hermès. Cette dernière identification, assez surprenante en soi, est tout à fait explicable si Mithra est identifié à Nabo, car celui-ci, de son côté, l'était à Hermès.

Mithra est bien attesté dans l'onomastique, aussi bien dans les textes des fortifications que dans les papyrus d'Eléphantine et dans les textes rituels araméens. Dans les *Persepolis Fortification Tablets,* datées de 509-494, il figure tant sous sa forme perse, dans Missabada, que dans la forme iranienne commune, dans Mitrabada et Mitraparzana. A Eléphantine, on trouve en 446 et 434 *mtrsrh,* (Cowley, 1923, E; Kraeling, n° 34), rapproché de Mitrsarian de sceaux moyen-iraniens (Justi, *Iran. Namenbuch,* cité Kraeling, p. 175 et Granstovskij 1970, p. 185 sq.), puis *mytryzn* (Kraeling, p. 156), homologue de *mzdyzn* attesté en 410 (Benveniste, 1970, p. 5 sq.). Dans les *Aramaic Ritual Texts,* 1970, qui, dans la mesure où ils sont datés, remontent à 479-435, figurent Dātamitra, Mitrapāta, Mitraka, Mitrafarnah (?), ainsi que Bagapāta, Bagafarnah et Bagapaušta.

Mithra semble, à en juger par le mot *μεσορομασδης*, élucidé par Wikander, 1952, p. 66, avoir formé paire avec Ahuramazda, tout comme avec Varuna dans l'Inde et, dans l'Avesta non-gâthique, avec "l'ahura" (Yt 10, 145), mais non dans les gâthâs. Le nom propre *Vaumisa*, désignant un officier de Darius, ne renferme pas nécessairement le nom de Mithra, car on attendrait phonétiquement *miça* (cf. Benveniste, 1955). Mais Mithra se dissimule parfois sous le nom *Baga*, comme le baga par excellence: comment expliquer, sinon, que le nom de mois *Bāgayādi*, du calendrier vieux perse, ait trouvé pour équivalent, dans le calendrier zoroastrien (quand celui-ci fut adopté), le mois de Mithra? A vrai dire, il faut expliquer autrement une substitution inverse: celle qui s'est produite beaucoup plus tard lorsque la fête des **Miθrakāna* fut rebaptisée en sogdien **Bagakāna*. Car Henning a montré, 1965, que Baga existait, du moins en Sogdiane, indépendamment de Mithra. L'étroite relation, sinon l'identité, entre Baga et Mithra ressort aussi du fait, reconnu jadis par Markwart, que le village arménien de Bagayaric avait un temple à Mithra et, mieux encore, du parallélisme entre *Μεγάβυξος* (= *Bagabuxša*) et *Μιθροβουζάνης*, quelle que soit la valeur qu'il faille attribuer ici à la racine *buj*-"délivrer" ou, selon Benveniste, 1966, "jouir." Voir aussi J. D.-G. 1967.

[5] Les interprétations de Benveniste ont été passées au crible par R. Schmitt, 1968, et par Mayrhofer, 1969.

Baga est encore attesté dans un document babylonien du temps de Darius dans le nom propre *Bagasāru*, qu'a expliqué Eilers, 1936 et 1954–56.

Il est remarquable que Mithra, quoique bien attesté, comme on vient de le voir, dans l'onomastique, ne soit pas nommé, dans les tablettes élamites, comme l'un des dieux auxquels on offrait des sacrifices. Je rapprocherais ce fait du silence que gardent les gâthâs au sujet de ce même dieu.

Le silence des gâthâs au sujet de Mithra est diversement interprété. J'ai écrit en 1948 que ce silence me semblait, de la part de Zarathuštra, "voulu, hostile, passionné". Gershevitch m'a demandé: "Qu'en savez-vous?" Il m'avait semblé que si le prophète, connaissant très probablement le couple formé (comme nous l'avons rappelé ci-dessus) par l'ahura avec Mithra, a ignoré l'un des deux partenaires au profit de l'autre, ce ne peut être qu'intentionnellement, pour hausser Ahura Mazdā de tout l'abaissement de Mithra. Mais voici que Mary Boyce va plus loin (dans le sens opposé au mien). Constatant, 1969, la très grande importance de Mithra dans toute la tradition ultérieure, importance qu'elle a bien mise en lumière, et frappée d'autre part de l'extrême conservatisme des zoroastriens, elle ne peut croire qu'un dieu si honoré par eux ait pu être jadis combattu par le prophète dont ils se réclament. Si Zarathuštra n'a pas parlé de Mithra, pense-t-elle, c'est parce que les hymnes qu'il composait s'adressaient à son dieu, Ahura Mazdā, sans impliquer, plus que ne faisaient les chantres védiques, rejet des autres divinités. Ceci ne rencontre pas mon argument de la dissociation du couple ancien Miθra-Ahura.

Selon Barr, 1954, p. 37 et 208, ce couple se continue tout entier en Ahura Mazdā, Zarathuštra y ayant substitué à Miθra l'épithète *mazdā* qui caractéri-

sait l'activité "providentielle" de ce dieu ami de l'homme. L'Ahura se serait ainsi incorporé Miθra, et ainsi s'expliquerait que le nom de celui-ci soit absent des gâthâs. Mais, en tout cas, les Achéménides n'avaient plus conscience de cela, puisqu'ils accouplaient Miθra à Ahuramazda dans *Μεσορομάσδης*, comme on l'a vu ci-dessus.

Une interprétation mettant en parallèle le silence des gâthâs et celui des textes élamites concernant le dieu Mithra a été avancée par moi en une conférence faite à Vienne (en déc. 1970) et ailleurs, parue dans les *Acta Classica Hungarica*, 1971, et révisée et complétée pour le Congès Mondial d'Iranologie, Shiraz 1971.

Anāhitā n'est nommée dans les inscriptions, comme je l'ai déjà rappelé, qu'à partir d'Artaxerxès II (avec Mithra), ce qui ne signifie nullement qu'elle n'ait pas été incluse parmi "tous les dieux". Elle était, comme l'ont prouvé indépendamment l'un de l'autre Dumézil, 1947, p. 56, et Lommel, 1954, p. 405 sq., l'homologue iranienne de l'Indienne Sarasvatī et l'héritière de la même déesse indo-iranienne. Son nom complet, attesté dans l'Avesta, fait référence aux trois fonctions: "l'humide, la forte, la sans-tache." En Perse, elle s'est probablement identifiée avec la grande déesse élamite. Mais il n'y a, entre son nom et celui de Nahiti, dont on l'a parfois rapproché, qu'une homonymie fortuite, car Nahiti n'est qu'une variante de Nahhunte, le dieu-soleil (cf. Hinz, 1964, p. 63).

Zurvan, cité dans l'Avesta, a dû être connu dans l'Iran achéménide, mais cela ne nous est attesté qu'indirectement, par le témoignage d'Eudème de Rhodes, cf. Widengren, 1965, p. 149 sq.

Hauma, la liqueur rituelle, doit avoir été, comme dans l'Avesta, divinisé chez les Achéménides, puisqu'on a le nom propre *hwmdt* (Cowley, 1923, 8 et 9), à lire *Haumadāta*. Ātar, le feu, a dû l'être áussi, à en juger non seulement par Hérodote, Xénophon et Quinte-Curce (cités par Widengren, 1965, p. 122), mais par un terme vieux-perse: c'est en vain que Henning a contesté l'étymologie du nom de mois *Āçiyādiya* "où l'on honore le feu", car celle-ci a été défendue par Szemerényi, 1961, et, indépendamment, par moi-même, 1962, p. 121, n. 2.

De toutes les entités du zoroastrisme, seule est attestée en vieux-perse celle qui est la plus sûrement pré-zoroastrienne, comme on peut en juger par le védique *rta* et par les anthroponymes "aryens" d'Asie antérieure en *Arta-* (sur lesquels on s'en tiendra au jugement pondéré de Mayrhofer, 1966, contre l'hypercritique d'Annelies Kammenhuber, 1968.)

Les composés en Arta sont nombreux: Artaxšaça, etc., et (*Fortif. Tablets*) Irda-, Irdu-. Mais *arta* ne figure en vieux-perse qu'en des dérivés, car l'expression *artācā brazmaniya* doit se comprendre, selon l'excellente interprétation de R. Schmitt, 1963: "*au moment approprié* (locatif d'*artu-*, cf. véd. *rtu-*) et selon le cérémonial." Le dérivé *artāvan-*, dans la même inscription, ne signifie

pas, comme l'avestique *ašavan-*, "partisan de l'Aša, juste", mais "bienheureux après la mort" (comme dans la glose grecque *'Αρταῖοι·ἥρωες π. ρὰ Πέρσαις*) et c'est là un sens qui se retrouve, comme l'a vu Kuiper, 1959, dans le védique *rtāvan-*, épithète de dieux, des pères défunts et des sages initiés. Ceci mesure la différence avec la religion gâthique, selon laquelle tous les membres de la communauté religieuse sont, dès leur vivant, ašavan.

Le dieu-lune, dont parlent Hérodote et Strabon, est attesté dans l'onomastique des documents araméens de Persépolis: Mah(a)-data. Hildegard Lewy, 1962, a cru pouvoir affirmer que le culte de ce dieu avait été introduit en Iran sous le règne de Cyrus: la tombe de celui-ci imitait, selon Herzfeld, les ziggurats babyloniennes (ce qui n'est pas certain), et celles-ci étaient réservées au dieu-lune (ce qui est sûrement faux).[6] Il reste que Nabonid, champion de Sin, battu par Cyrus, retrouva grâce aux yeux de celui-ci et fut nommé par lui gouverneur de Carmanie.

J'ai trop sommairement écarté, 1967–68, l'intéressant article de Morton Smith, 1963, où sont mis en parallèle le texte d'Isaïe, 40–45, et la gâthâ Y. 44, 4 et 5. La correspondance précise qu'avait cru trouver l'auteur ne reposait, comme je l'ai montré, que sur une traduction fautive de *Vohu Manah* par "right thought", ce qui rappelait de près, chez Isaïe, 40, 13, "the path of justice" et, 45, 19, "what is right". Nous n'avons donc pas la preuve que le prophète hébreu se soit inspiré des gâthâs. Mais Smith n'a pas prétendu cela: il a seulement suggéré qu'il a dû y avoir une source commune.

Ce qui subsiste du parallèle – outre le procédé des questions rhétoriques employé par les deux prophètes, mais qui est trop général pour être probant – c'est la notion d'un dieu qui a créé le monde et, notamment, la lumière et les ténèbres. L'idée même d'un dieu créateur, même si elle est presque absolument neuve chez le Second Isaïe, n'a peut-être pas la portée que lui voit Smith, car elle est peut-être, après tout, commune à la partie occidentale du monde sémitique, comme l'indique, trop brièvement, Widengren, 1965, p. 118, n. 5. Mais l'idée que Dieu a créé la lumière et les ténèbres se trouve chez les deux prophètes. Certes, Zarathuštra n'associe la lumière et les ténèbres qu'à la veille et au sommeil, et aucun texte iranien ne dit que Dieu ait créé le bien et le mal. En revanche, la juxtaposition du contraste lumière-ténèbres et du contraste bien-mal, qui se trouve chez Isaïe, rend un son incontestablement iranien.

Si donc Isaïe a pris à l'Iran son image de Dieu, la question est de savoir chez quels Iraniens il l'avait trouvée. Chez des zoroastriens? Le fait est que nos sources sur le dieu de Cyrus (inexistantes) et sur celui de Darius ne contiennent pas les traits en question. Ahuramazda, selon Darius, a créé le ciel et la terre, a fait Darius roi et protège les justes, qui agissent selon sa volonté, contre les trois espèces de maux qui, comme on l'a vu ci-dessus, menacent la société en ses trois fonctions. C'est tout; et réellement, si l'on pouvait être

[6] Sur la tombe de Cyrus, cf. Nylander, 1970.

sûr qu'Isaïe ait dû quelque chose à l'entourage achéménide, son texte nous serait une bien précieuse source supplémentaire sur le sujet qui nous occupe.

b) les personnes

Les documents araméens, Bowman, 1970, apporteraient un témoignage tout à fait nouveau sur le rôle joué par des généraux des armées de Xerxès et d'Artaxerxès I dans le rituel du hauma. Mais, selon le P. de Menasce, 1972, ces "ritual texts" n'ont rien de rituel: ils se rapportent simplement à des donations ou tributs (*'škr* < akkad. *iškaru*.)

Le "donneur de libation", qu'avait cru reconnaître Cameron, 1948, p. 5 sq., dans les tablettes élamites, n'était, selon Gershevitch, qu'un charron, mais Cameron lit maintenant tout autrement ce mot, qui ne figure plus au glossaire de Hallock (et c'est par erreur que Bowman, 1970, continue à le citer.)

Le nom des mages – cette tribu mède dont Hérodote a décrit les usages – se retrouve en vieux perse, comme on sait, et ne figure qu'une seule fois dans l'Avesta, qui doit donc avoir eu quelque raison, inconnue, de l'éviter. Mais les gâthâs ont le terme *magavan*, presque identique de forme au sanskrit *maghavant* qui veut dire "généreux"; il est tiré apparemment de *maga*, dont dérive peut-être aussi le v. p. *magu*. Le sens de *maga*, dans la tradition zoroastrienne, a été élucidé par Gnoli, 1965: c'est l'état de pureté, obtenu par la pratique liturgique. Mais le *maga* qui est à la base de *magu* n'avait pas forcément le même sens et en somme, il paraît peu probable que les mages mèdes aient été, originellement, les disciples de Zarathuštra. Personne ne l'a plus soutenu après le P. Messina, 1931. Cependant, ils ont pu le devenir secondairement. Mais quand?

L'influence des mages auprès des Achéménides est probablement un héritage, parmi d'autres – notamment l'institution de la satrapie – de l'époque mède. Elle paraît n'avoir subi qu'une courte éclipse lorsque Darius, pour écarter le mage Gaumāta, qu'il considérait comme un usurpateur, le fit mettre à mort avec plusieurs de ses congénères, exécution qui fut, dans la suite, commémorée sous le nom de "meurtre des mages".

Darius rétablit les *āyadana*, "lieux de culte" qu'avait détruits Gaumāta. Ceci a souvent été interprété comme l'indice d'un conflit religieux, mais on a parlé tantôt d'un soulèvement zoroastrien des mages, tantôt au contraire d'un Darius zoroastrien supprimant l'ancien "paganisme" des mages (cf. Frye, 1963, p. 88). Cependant, la rapide reprise d'influence des mages prouve, selon Widengren, 1965, p. 141, qu'il n'y avait pas, entre eux et les grands rois, d'opposition religieuse de principe. Toutefois, les mages étaient déjà, à cette époque, "zweifellos bis zu einem gewissen Grade 'zoroastrisiert' " (*Ibidem*). Comment admettre, alors, la conclusion à laquelle aboutit ce savant quelques pages plus loin (et à laquelle nous avons déjà fait allusion), que les Achéménides n'étaient pas zoroastriens?

Dandamaiev, 1963, p. 256 sq., éclaire la question en interprétant par la lutte des classes le conflit entre Darius et Gaumāta. De ce que Darius fut aidé, dans sa prise du pouvoir, par des nobles, le savant soviétique conclut qu'il représentait les privilèges de cette classe. Il lui apparaît dès lors que Gaumāta, en détruisant les āyadanas, avait voulu affaiblir cette même classe; que les dieux concernés étaient par conséquent les dieux traditionnels adorés par les nobles, tandis que Zarathuštra, dans sa prédication d'Ahura Mazdā, s'adressait au peuple (comme l'a déjà montré Meillet). Darius, quoique rallié au dieu de Zarathuštra, aurait pourtant tenu, en restaurant les āyadanas, à rétablir les droits des nobles.

Dans la ligne de cette hypothèse, on peut se demander quels étaient ces dieux des nobles, bannis par le Mage et dont Darius restaura le culte. Peut-être Mithra et Anahita, nommés dans les inscriptions à partir d'Artaxerxès II. Anahita eut un temple à Staxr au moins dès l'époque arsacide; quant à Mithra, tout temple du feu s'appelle, aujourd'hui encore, *dar-i Mihr* "maison de Mithra". Mais on pourrait songer aussi, puisque les nobles ont pour fonction propre la guerre, au dieu de la guerre Vərəθrayna. Que des lieux de culte lui aient été spécialement affectés, cela rendrait compte d'un fait que l'on n'a pas encore, à ma connaissance, cherché à expliquer, à savoir, que les feux principaux, ceux que fonde par exemple Šāhpuhr, selon son inscription de la Ka'ba, et qui constituent encore aujourd'hui la première catégorie de feux, s'appelent feux Varhrān, c'est-à-dire feux de Vərəθrayna.

L'image du roi que donne l'Avesta (principalement dans le mythe de Yima, cf. Widengren, p. 52 sq.) concorde assez avec celle que nous pouvons nous faire de la royauté achéménide. De part et d'autre, le roi est sous la protection divine et offre des sacrifices, et le xvarənah de Yima, ou son équivalent, paraît représenté comme un anneau tenu en main par Ahuramazda, notamment sur plusieurs reliefs du palais de Persépolis (porte Est du Tripylon, Ghirshman, 1962, fig. 246 et 247; etc.) et sur un célèbre sceau du British Museum; mais la proscynèse (reprise par les grands rois à la Babylonie) et le reste du cérémonial perse sont inconnus de l'Avesta. Cette disparité tient peut-être à ce que Yima, pour avoir menti et péché, est blâmé par Zarathuštra. Pagliaro, 1956, p. 444, et 1960, p. 227, voit dans le zoroastrisme le principe même de la puissance achéménide: "Quell' iranismo propriamente 'persiano' che, sostenuto dalla riforma etica e religiosa di Zarathuštra, costituiva il principio costruttivo dell'impero, dopo Dario I, decade."

Widengren, 1965, p. 155, observant au contraire le caractère non-zoroastrien de maint usage des grands rois, remarque pourtant la continuité de certains de ces usages, qui ont subsisté jusque sous les Sassanides. Mais, puisqu'ils n'ont pas empêché les Sassanides d'être zoroastriens, il faudrait en conclure, ce que ne fait pas Widengren, que les Achéménides ont pu l'être aussi.

On ne peut rien conclure de certain du fait, signalé par Benveniste, 1969, 2, p. 21 sq., que l'épithète *vazraka* "grand", d'étymologie imprécise, s'applique en vieux perse à Ahuramazda, aux rois et à la terre.

c) les pratiques

Trois formes de sépulture, condamnées par l'Avesta, étaient en usage sous les Achéménides. Un cimetière découvert à Persépolis et décrit par E. Schmidt, 1957, p. 117 sq., atteste la pratique de l'inhumation. Le nom de la tombe en pierre, comme en ont eu les rois, soit construite, – celle de Cyrus à Pasargades –, soit creusée dans le roc, – celles de ses successeurs à Naqš-i Rustam et à Persépolis –, a été retrouvé par Humbach, 1961: *daxma*. Une troisième forme de sépulture, si l'on peut dire, était désignée par le terme *nasuspaya,* dont le sens a été simultanément élucidé par Humbach, *ibidem,* et par Benveniste, 1962, p. 39 sq.: c'est l'acte de jeter les morts n'importe où, sans souci de souiller les éléments et sans recueillir les os.

Ces trois usages étaient condamnés par l'Avesta, mais non, pour autant que nous le sachions, par Zarathuštra. Aucune prescription funéraire ne figure en effet dans les gâthâs, et la coutume d'exposer les morts (dans des endroits appropriés) n'est attestée anciennement que chez les Mages (par Hérodote). Il n'est donc nullement prouvé que les souverains achéménides aient contrevenu, par leur mode de sépulture, à la loi de Zarathuštra.

Zarathuštra n'a rien dit non plus, que l'on sache, des manifestations ostentatoires de deuil que condamne la tradition ultérieure, mais dont l'usage chez les Achéménides est attesté par maint auteur grec (cf. Widengren, 1965, p. 133 sq.)

Les Achéménides, qui vénéraient le feu, pratiquaient le rite du hauma et le sacrifice sanglant. Le premier est attesté par les mortiers et pilons votifs dont il a été question ci-dessus, et en outre, par des empreintes de sceaux montrant ces mêmes objets à côté d'un autel du feu, devant un mage et sous le disque ailé d'Ahuramazda (cf. E. Schmidt, 1957, seal no. 20). Le sacrifice sanglant est attesté par maint auteur grec, par la scène représentée sur le bas-relief de Daskyleion et par les restes d'animaux trouvés à Dahana-i Ghulāmān. Nous avons vu ci-dessus qu'aucun de ces deux rites ne semble maintenant, dans l'état actuel des recherches, avoir été proscrit par Zarathuštra.

d) lieux de culte et autels

Trois tours, dans le Fars, étaient peut-être des temples du feu: le Zindān-i Suleimān à Pasargades, la Ka'ba-i Zardušt à Naqš-i Rustam et la tour de Nūrābād. Les deux premières doivent avoir été très semblables. Le Zindān fut peut-être, comme l'a suggéré Hinz, 1942, (cité par K. Schippmann, p. 208), bâti par Cyrus, détruit par Gaumāta et remplacé, sur l'ordre de Darius, par la Ka'ba: à condition que ce fussent des lieux de culte, des *āyadana*. Mais ceci est toujours débattu. Stronach, 1967, pense que oui, Eilers, 1970, maintient que ce sont des tombeaux. Si la Ka'ba était un temple du feu, ce pourrait avoir été celui d'Anahita, dont Mas'udi écrit qu'il était à une parasange de Staxr (ce qui correspond bien à la distance entre cette ville et Naqš-i Rustam). La description qu'il en donne ne s'applique pas exactement à la Ka'ba, mais on n'a trouvé près de Staxr aucune autre ruine qui puisse passer pour le sanctuaire de la déesse. Il faut donc, avec M.-L. Chaumont, 1958, confesser notre ignorance. La question serait réglée si l'on était certain que ces tours étaient représentées sur des monnaies de la Persis, d'époque parthe, entre le roi et un étendard, au dessous du symbole d'Ohrmazd. Mais Stronach, 1966, le nie, ainsi que Naster, 1970. E. Schmidt, dont on a enfin, 1970, l'opinion motivée, penche pour le temple du feu, tout en reconnaissant qu'il est étrange que la porte, qui devait rester ouverte, puisque c'était la seule ouverture de la chambre, pendant que le feu brûlait, ait été si massive.

Une troisième solution est apparue, du moins pour la Ka'ba, avec le déchiffrement de l'inscription de Šāhpuhr qui y est gravée (cf. Henning, 1957 p. 1): c'est que le bâtiment fût un *bun-xānak,* c'est-à-dire une "maison de (documents de) fondation". Mais cette intreprétation n'est pas la seule possible. On pourrait aussi, comme me le suggère (par lettre) Lukonin, comprendre comme suit l'inscription: "Au sujet des quelques feux et liturgies dans l'inscription, Šāhpuhr me laissa cet ordre, par ses successeurs: que cette base de maison soit à toi; et (=mais), comme tu sais que les actes des dieux et les miens sont bons, ainsi agis."[7]

La troisième tour, à Nūrābād, fut construite plus tard, puisqu'on y a employé le mortier: elle date peut-être du 3e siècle; ce fut, plus probablement que les deux autres, un temple du feu, car elle avait un escalier donnant accès au toit, sur lequel Ghirshman ,1944–45, dit avoir vu les traces de deux autels du feu; mais les traces d'autels ne sont mentionnées qu'en une lettre à K. Erdmann, à laquelle se réfère Schippmann, p. 156. Ce pourrait être, alors, la tour figurant sur les monnaies.

Le temple de Dahana-i Ghulāmān a été mentionné ci-dessus, ainsi que l'incertitude de sa date et les deux essais successifs d'interprétation par Gnoli.

Aucune des terrasses dégagées à Masǰid-i Suleiman, Bard-i Nišanda et Sami n'est sûrement attribuable, selon Schippmann, à la période achéménide.

La salle carrée, à quatre colonnes centrales, explorée par Dieulafoy à Suse en 1886 était d'époque achéménide. Elle semble avoir servi de modèle au temple dit des Frātadāras, à 300 m. au nord de la terrasse de Persépolis, mais que Widengren a mentionné par erreur dans son chapitre des Achéménides, car il n'est pas antérieur, pense-t-on, au 3e siècle.

Il est douteux, selon Schippmann, p. 61, que le sanctuaire de Kūh-i Xwāja remonte, comme le veut Gullini, à l'époque achéménide.

[7] Lukonin prend *bwny* BYT' comme substitut (injustifié) de *bwny* ZY BYT'; j'y verrais plutôt un composé du type de pers. *bālāxāna.* Les derniers mots de la traduction, "comme tu sais, etc.," sont donnés sous ma seule responsabilité.

Les deux autels de Pasargades seraient la preuve, pour Hinz, 1961, que Cyrus, en fidèle de Zarathuštra, introduisit en Perse le culte du feu. Mais celui-ci n'est nullement propre au prophète. On s'est demandé pourquoi il y avait deux autels. On en a parfois cherché un troisième, qui serait le Zindān, mais celui-ci est un peu loin (plus d' 1 km). On en aurait ainsi un pour chacun des trois grands dieux: Ahuramazda, Mithra et Anahita, ou même "un retour vers la triade Ahura Mazda-Sraosha-Ashi, qui figurait sur la tombe de Kizkapan" (Ghirshman, 1962, p. 229). Pures conjectures, rendues bien improbables par la distance du Zindān (pour ne rien dire de la "triade de Kizkapan")[8]. J'ai proposé d'expliquer la dualité des autels, et leur sensible différence, en supposant que l'un servait au feu, l'autre au sacrifice sanglant (cf. J. D.-G., 1962, p. 153 sq.)

Les autels sculptés dans le roc, à Naqš-i Rustam et aux alentours, sont maintenant reconnus comme n'étant pas d'époque achéménide, car ils reproduisent un type architectural, le *čahār tāq*, qui n'est pas antérieur aux Sassanides (cf. Stronach, 1966.)

e) mythe et symboles

Les parsis voudraient que le disque ailé, avec buste, ne représente pas Ahuramazda (selon eux, non représentable – comme s'il n'apparaissait pas fréquemment sur les reliefs sassanides), mais plutôt la *fravaši* du roi. Le fait est que ce symbole figure le plus souvent au dessus du roi. L'interprétation a été reprise par B. Farahvashi, mais se heurte à une objection insurmontable. Ce symbole a certainement été emprunté aux Assyriens (quels que soient les intermédiaires, babyloniens ou mèdes, – sur lesquels les documents manquent). Or, chez les Assyriens, il représente le dieu Assur protégeant, du haut du ciel, le roi dans la bataille. Il ne saurait représenter le double du roi, puisque toute conception de ce genre, comparable à celle de la fravaši, est absente de Mésopotamie. Dire, comme le fait Farahvashi, p. 8 du tirage, que les Assyriens "avaient emprunté cette conception aux Indo-Européens" est une hypothèse *ad hoc*, que rien ne confirme. Le même symbole se trouve sur le sceau égyptisant que j'ai tenté d'interpréter, 1959–1962.

Les sceaux 18 et 19 de Schmidt, 1957, représentent des hommes-taureaux à deux visages, ou des cavaliers, soutenant le disque ailé. J'ai essayé, 1960, d'interpréter ces figurations par les données avestiques et notamment par Yasna 44, 4: "Qui a fixé la terre en bas et empêche la voûte nuageuse de tomber? Qui a fixé les eaux et les plantes? Qui a attelé au vent et aux nuages leurs coursiers?" Mais les hommes-taureaux soutenant le disque ailé sont un motif courant de l'iconographie de Mésopotamie et d'Asie mineure. Il y en a un excellent exemplaire au musée d'Ankara, cf. E. Akurgal, 1961, 47 (haut).

[8] Sraoša et Aši étaient les substituts gâthiques d'Airyaman et de Baga, compagnons de Mithra (non d'Ahura Mazda). Rien ne prouve, au reste, qu'ils aient été connus en Iran occidental à l'époque de Kizkapan.

Le problème est de savoir si, en adoptant un tel motif, les Iraniens l'ont réinterprété selon leurs propres croyances, ou pris tel quel comme l'un des symboles traditionnels dans l'art de l'Asie antérieure. La seconde solution est défendue par Deshayes. Mais c'est probablement une position trop négative et, pour Lukonin, par exemple, il est impossible de séparer entièrement les taureaux ailés à tête humaine, même si Persépolis les doit à Xorsābād, de la légende iranienne du roi-taureau Gōpatšāh. Cependant, de tels rapprochements sont souvent hasardeux; de quoi nous pouvons fournir trois exemples, bien qu'ils ne se rapportent pas directement à la période achéménide. Sur la plaque d'argent du Luristan, conservée au musée de Cincinnati, Ghirshman, en la publiant, 1958, a proposé de reconnaître, sortant des épaules de ce qui paraît être un dieu du Temps, les jumeaux Ohrmazd et Ahriman. Mais ceci est anachronique, car l'opposition entre ces deux êtres, substituée à celle dont parle Zarathuštra entre les deux Esprits, n'est attestée d'une manière datable qu'à partir d'Aristote. Cf. ci-dessous et J. D.-G., 1959, ainsi que Colpe, 1970.

Le vase d'or de Hasanlu a fait l'objet, de la part de Vanden Berghe, 1959–60, d'une tentative d'interprétation par l'Avesta. Pourtant, même si ce vase est de style iranien, ses connexions avec les traditions religieuses hourrites, anatoliennes, mésopotamiennes ont été bien établies par Edith Porada en plusieurs études et, récemment, par Machteld Mellink, 1966. Par exemple, la scène d'offrande au dieu de l'orage évoque d'assez près une scène analogue figurant sur plusieurs reliefs de Malatya. Miss Mellink réserve courtoisement la possibilité que le vase de Hasanlu reflète une adaptation iranienne, mais il me semble que cette adaptation n'est démontrable sur aucun point. Le dieu de l'orage, par exemple, ne serait, selon Vanden Berghe, que Tištrya, l'étoile Sirius, à qui un hymne important est consacré dans l'Avesta. Mais Tištrya est le dieu de la pluie et non spécifiquement de l'orage et il ne fait pas triade avec la lune et le soleil: il n'a aucun des traits caractéristiques de la figuration du vase, comme par exemple le taureau; et inversement, on cherche en vain sur le vase la moindre allusion à une étoile. Sur un autre point, Vanden Berghe lui-même hésite, et il faut l'en louer: doit-on reconnaître Anahita dans la déesse au lion et au miroir ou dans celle qui, montée sur un animal, ouvre son manteau pour montrer sa nudité? Il n'y a aucune raison d'accepter ni l'une ni l'autre de ces identifications. Anahita, selon l'Avesta, n'a ni lion, ni miroir et elle n'est pas nue.

Appeler Anahita une idole nue du milieu du second millénaire, trouvée à Suse, est doublement abusif. C'est pourtant ce que fait Zaehner, 1961, fig. 29.

Anahita paraît figurer, vêtue d'un manteau comme le dit l'Avesta mais debout sur un fauve à la manière anatolienne et assyrienne, sur le sceau de l'Ermitage étudié par Strelkov.

L'interprétation, donnée par Dumézil, 1950, de la plaque en bronze du Luristan conservée au Metropolitan Museum, qui illustrerait la série des

dieux para-indiens énumérés dans le traité de Mitani, n'est pas confirmée par deux autres documents de même forme, auxquels devrait pouvoir s'appliquer la même théorie.

La plus grande réserve est également de mise concernant toute interprétation des sceaux achéménides et des grands reliefs de Persépolis, cf. J. D.-G., 1962, p.161 sq., et 1966, 2. Au sujet du drapeau, il faut ajouter les pages de Kuiper, 1969, qui renvoie à l'article de Sarre. Sur une protomé comme coiffure achéménide, cf. Alföldi, cité par Widengren, 1969, p. 150 sq.

Le "croissant dans un cercle" figurant à l'angle supérieur du relief des tombes rupestres achéménides est interprété interrogativement par Girshman, 1962, p. 234, comme le dieu Mithra. J'ai proposé, 1962, p. 162, d'y voir la lune et le soleil, dont la réunion en un seul symbole se situerait dans la tradition assyrienne.

5. *Solutions*

Pour Molé, 1963, il n'y a pas de problème. Les disparités entre l'Avesta, les sources achéménides et Hérodote s'expliquent par référence à trois niveaux d'initiation à une même religion, qui peuvent être représentés en trois cercles concentriques. Hérodote décrit la religion du commun; c'est le cercle extérieur. Le second cercle, intérieur à celui-là, représente la religion royale, attestée par les documents achéménides. Enfin, le cercle central est celui de la religion des gâthâs, ésotérique. Cette conception, née d'une réaction passionnée, chez son auteur, contre l'évolutionnisme et l'historisme, ne supprime pas un problème qui se pose, malgré tout, en termes d'histoire et d'évolution: quand, où et comment l'ancienne religion indo-iranienne, qui s'est continuée d'une part dans l'Inde védique, est-elle devenue d'autre part, en Iran, quelque chose d'assez différent? En particulier, le mazdéisme des Achéménides a-t-il surgi indépendamment de la prédication zoroastrienne, ou en dépend-il? Le seul mérite de Molé (en dehors de maintes exégèses de détail, qui ne sont pas ici en cause) est d'avoir mis en évidence, par son impuissance même à l'appréhender, la difficulté du problème historique posé par la religion iranienne (Cf. J. D.-G., 1961, p. 46 sq. et la réponse de Molé, *ibidem*, p. 51 sq.). Toute autre attitude pourra paraître, par contraste, trop confiante.

Widengren, nous l'avons vu, conclut au non-zoroastrisme des Achéménides, ce qui ne le met pas à l'abri de certaines contradictions, v. ci-dessus, p. 14. Kuiper se range à la même solution. La solution contraire, le zoroastrisme des Achéménides, est adoptée plus ou moins explicitement par Barr, Pagliaro, Hinz, Hildegard Lewy, Ghershevitch.

De mon côté, après avoir bien des fois considéré les arguments pour et contre, j'écrivais, 1962, p. 167, qu'un seul d'entre eux pourrait être décisif: celui du calendrier. Qu'est-ce à dire? Contrairement au calendrier vieux perse, qui n'avait rien de zoroastrien, les noms de mois et de jours du calendrier en usage dans l'Avesta présupposent la doctrine gâthique, encore que cette doctrine y apparaisse mélangée à des éléments étrangers à la réforme. Si donc on pouvait prouver que ces noms furent officiellement adoptés à un certain moment de la période achéménide, comme d'autre part aucune rupture, aucune conversion ne se manifeste dans la monotone série des inscriptions achéménides,[9] il faudrait en conclure que tous les grands rois, au moins depuis Darius (puisque c'est avec lui que commencent les inscriptions, comme l'a définitivement[10] prouvé Nylander, 1968), ont été zoroastriens.

Cet argument, que rejette Widengren, 1965, p. 146, comporte deux parties, dont l'une, la date de l'adoption de calendrier avestique, est maintenant complètement bouleversée par une étude récente, comme on le verra ci-dessous, et dont l'autre, la monotonie des inscriptions achéménides, demande à être nuancée et a fait l'objet des observations de Pagliaro et de Gershevitch. Pagliaro, dans l'ouvrage qu'il a publié avec Bausani, 1960, p. 31 sq., note que, du règne de Darius à celui de Xerxès, l'influence cléricale semble avoir progressé, car, alors que Darius ne parle que de sa propre loi, Xerxès mentionne aussi "la loi qu'Ahuramazda a établie", c'est-à-dire, vraisemblablement, la tradition religieuse dont les mages étaient les dépositaires.

Gershevitch reconstituait, 1959, l'histoire, dont voici les grandes lignes, du zoroastrisme achéménide. Darius avait reçu de "Grande Chorasmie" le message de Zarathuštra, mais c'est sous son règne qu'eut lieu, par le fait des mages, le mélange, caractéristique de l'Avesta récent et du calendrier zoroastrien, avec les dieux iraniens qu'ignoraient les gâthâs. Dans une étude ultérieure, 1964, il modifie cette perspective en attribuant à Artaxerxès I le rôle décisif: c'est l'adoption, par ce roi, du calendrier zoroastrien qui, en donnant au mélange de dieux qui s'y reflète l'autorité d'une consécration officielle, aurait permis à l'Avesta non gâthique, où fut placé sous l'autorité de Zarathuštra un amalgame de cultes hétéroclites, de se constituer.

Mais le fait même de l'introduction du nouveau calendrier sous Artaxerxès I, ou à quelque date que ce soit de la période achéménide, est contesté par une étude récente, à laquelle je faisais allusion ci-dessus: Bickerman, 1967. Ce savant note que l'usage des noms zoroastriens des mois et des jours, bien attesté sous les Sassanides, n'apparaît nulle part avant 90 av. J.-C., date approximative des ostraca de Nisa. C'est sur des données de Biruni et d'autres auteurs arabes que l'on se fonde pour conclure à l'adoption du calendrier zoroastrien à un moment de la période achéménide: on calcule la date à laquelle a dû se faire la première des intercalations d'un mois qui, selon ces

[9] l'apparition de Mithra et d'Anahita dans les inscriptions d'Artaxerxès II et de ses successeurs ne pouvant nullement signifier un ralliement à Zarathuštra, puisque ces dieux ne figurent pas nommément dans les gâthâs.

[10] malgré Diakonov, 1968; cf. Hinz, 1970, p. 51.

auteurs, avaient lieu tous les 120 ans. On aboutit, selon les calculs, à diverses dates, mais on s'accorde généralement, depuis les travaux de Taqizadeh et de Hildegard Lewy, sur 441 av. J.-C.

Bickerman, reprenant toute la question, dénonce les erreurs d'interprétation des modernes; il ne croit ni que les Perses du 5e siècle av. J.-C. fussent capables d'un système préconisant une intercalation à de si longs intervalles, ni qu'un tel système ait pu continuer à fonctionner à travers les bouleversements politiques marqués par la conquête d'Alexandre, l'avènement des Arsacides et celui des Sassanides. Le scepticisme de Bickerman est peut-être excessif, notamment en ce qui concerne la période sassanide (cf. Mary Boyce, 1970, et "Festivals", *Cambridge History of Iran,* III), mais l'argument du calendrier, pour la question qui nous occupe, est définitivement ruiné.

Les Achéménides ont fait preuve, en matière religieuse, d'une tolérance qui n'est peut-être qu'une attitude politique, mais qui tout de même n'est pas particulièrement zoroastrienne et qui les distingue nettement des rois sassanides, persécuteurs de chrétiens, de juifs, de manichéens, de bouddhistes, etc. La lettre de Darius à Gadatas, satrape de Magnésie du Méandre, a été rééditée et commentée par Lochner-Hüttenbach *apud* Brandenstein-Mayrhofer, 1964, p. 91 sq.

Les tablettes des Fortifications montrent Ahuramazda en concurrence avec Humban et Šimut, dieux élamites, et avec le sémitique Adad.

Suse, capitale achéménide, paraît n'avoir subi que bien peu, *if at all,* l'empreinte zoroastrienne, si l'on en juge par les restes des époques séleucide et parthe: les seuls dieux qui figurent sur les monnaies sont grecs, à l'exception peut-être de l'Artémis radiée sous laquelle se dissimulait Anahita, à moins que ce ne fût l'ancienne déesse élamite. Cf. Le Rider, 1965.

Si les Achéménides ont ignoré Zarathuštra et si Hérodote le passe sous silence, il a pourtant été connu des Grecs, certainement à partir d'Aristote (grâce auquel nous pouvons à peu près dater la transformation du contraste entre Spənta Mainyu et Anra Mainyu en l'opposition entre Ohrmazd et Ahriman) et probablement dès Platon. Et quelque chose des doctrines des mages, ou de l'Avesta, a pu influer sur la naissance de la philosophie, cf. J. D.-G., 1963 et 1966.

Bibliographie

Akurgal, *Die Kunst der Hethiter,* 1961.

Asmussen, Jes, „Die Verkündigung Zarathustras im Lichte der Religionsgeschichte", *Temenos,* 6, 1970, p. 20 sq.

Barnett, R., "ʿAnath, Baʿal and Pasargadae", *Mél. Univ. St Joseph,* Beyrouth, 1969, p. 407 sq.

Barr, K., "Av. drəgu, etc.", *Studies . . . Pedersen* 1953, 21 sq.; *Avesta* (en danois), 1954.

Bausani, A., *Storia della Letteratura Persiana,* 1960.

Benveniste, E., "Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales", JA, oct.-déc. 1938, p. 238 sq.; JAOS 1955, p. 196; "Coutumes funéraires de l'Arachosie", *A Locust's Leg* (Studies Taqizadeh), 1962, p. 39 sq.; *Titres et noms propres en iranien ancien,* 1966. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* 2, 1969.; "Le terme mazdayasna", BSOAS, 1970, 5 sq.

Bickerman, E., "The Zoroastrian Calendar", *Archiv Orientální,* 35, 1967, 197 sq.

Bowman, R., *Aramaic Ritual Texts from Persepolis,* 1970.

Boyce, M., "Ataš-zohr and Ab-zohr", JRAS 1966, 100 sq.; "Zoroaster the Priest", BSOAS 1970, 22 sq.; "On Mithra's part in Zoroastrianism", BSOAS 1969, 10 sq.; "Festivals", *Cambridge History of Iran* III (sous presse).

Brandenstein-Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen,* 1964, 91 sq.

Brough, J., BSOAS 1959, 69 sq.

Cameron, G., *Persepolis Treasury Tablets,* 1948. "Zoroaster the Herdsman", *Indo-Iranian Journal,* 1968, 261 sq.

Chaumont M.-L., "Le culte d'Anahita à Staxr", RHR 153, 1958, 155 sq.

Colpe, C., *Gött. Gel. Anz.* 222, 1970, 1 sq.

Cowley, A., *Aramaic Papyri of the 5th cent.,* 1923.

Dandamaiev, M., *Iran pri perviix Achemenidax,* 1963.

Deshayes, J., "Origine et signification des représentations symboliques à Persépolis", *Majalla-i Danaskada-i Adabiyyat va 'ulum-i Unsani,* Tehran, année 14, no 4.

Diakonov, I., *Henning Memorial Volume,* 1968, p. 98 sq.

Duchesne-Guillemin, J., *The Western Response to Zoroaster,* 1958. "Explorations dualistes avec U. Bianchi", *Ant. Class.,* 1959, 285; sq.; "De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne", *Paideuma* 1960 (*Festgabe Lommel*), 210 sq.; "Rituel et eschatologie dans le mazdéisme", *Numen* 1961, 46 sq.; *La Religion de l'Iran ancien,* 1962. "Heraclitus an Iran", *History of Religions,* 1963, 34 sq.; "Sui dialetti iranici", *Archivio glottolog. ital.* 1964 (1), 16 sq.; "Un sceau-cylindre irano-égyptien", *Chronique d'Egypte,* 1964 (2), 76 sq.; "D'Anaximandre à Empédocle, contacts gréco-iraniens", *La Persia e il mondo greco-romano,* 1966 (1), 423 sq.; *Symbols and Values in Zoroastrianism,* 1966 (2); "L'expansion de Baga", *Festschrift Eilers,* 1967, 157 sq.; "Religion et politique, de Cyrus à Xerxès", *Persica* III, 1967–68, 1 sq.; "The religion of ancient Iran", *Historia Religionum* I, 1969. "L'Iran antique et Zoroastre", *Histoire des religions* I, 1970, 625 sq.; "Die Religion der Achämeniden", *Acta Acad. Hungaricae* 1972; *Actes Congrès Shiraz* (1971).

Dumézil, G., *Naissance d'Archanges,* 1945. *Tarpeia,* 1947. *Les dieux des Indo-européens,* 1952. *L'idéologie tripartie des Indo-Européens,* 1958. *Kratylos,* 1959, 97 sq.; "Les trois fonctions dans le Rgveda et les dieux indiens de Mitani", *Bull. Acad. Roy. de Belg.,* 1961, 265 sq.

Eilers, W., ZDMG 1936, p. 169, Anm. 2. *Archiv für Orientforschung,* 1954–56, 332.; 17. D. Orientalistentagung (1968), Suppl. zu ZDMG 1970, 971.

Farahvashi, "Jasn-i Farvardin", *Majalla . . . ,* Téhéran année 14, no 4.

Frye, R., *The Heritage of Persia,* 1963.

Gershevitch, I., *The Avestan hymn to Mithra,* 1959. "Zoroaster's own contribution", *Journal of Near Eastern Studies,* 1964, 17 sq.; "Amber at Persepolis", *Studia . . . Pagliaro* II, 1969, 167 sq.

Ghirshman, R., *Perse, Proto-Iraniens, Mèdes, Achéménides,* 1962. *Syria* 1944–45, 175 sq.; *Artibus Asiae,* 1958, 37 sq.

Gnoli, Gh., "Lo stato di maga", *Annali Istituto Orientale Napoli,* XV, 1965, 105. "La sede orientale del fuoco Farnbag", RSO 1965 (2), 301 sq.; *Ricerche storiche sul Sistan antico,* 1967.

Grantovskij, *Rannyaya Istoria Iranskix Plemen Perednei Azii,* 1970.

Hallock, R., *Persepolis Fortification Tablets,* 1969.

Hartmann, O., OLZ 1931, col. 158.

Henning, W., *Zoroaster, politician or witch-doctor?;* "The inscription of Naqs-i Rustam," *Corp. Inscr. Iran.* 1957. "A Sogdian god", BSOAS 1956, 242.

Herzfeld, E., *Zoroaster and his world,* 1947.

Hinz, W., *Geistige Arbeit* 9, 1942, 1 sq.; *Zarathustra*, 1961. *Das Reich Elam*, 1964. "Die elamischen Buchungstäfelchen der Darius-Zeit", *Orientalia*, 1970, (1), 421 sq.; "Neue Wege im Altpersischen", *Festschrift Lentz* (Privatvorabdruck), 1970, (2), p. 51.
Humbach, H., *Die gâthâs des Zarathustra*, 1959. "Bestattungsformen im Videvdat", KZ 1961, 99 sq.
Kammenhuber, A., *Die Arier im vorderen Orient*, 1968.
Klima, O., "The date of Zoroaster", *Archiv Orient.*, 1959.
Kraeling, E., *Brooklyn Museum Papyri*, 1953.
Kuiper, F.-B., IIJ 1969, 153 sq.
Lentz, W., *Yasna 28*, 1955. "Yasna 47", ZDMG 1953. "Das motivische Bild im Yasna 47", *Donum.. Nyberg*, 1959, 41 sq.; "Aufbau der vierten Darius-Inschrift", *Indogermanica* (Festschrift W. Krause), 1960.
Le Rider, G., *Suse sous les Séleucides et les Arsacides*, 1965.
Lewy, Hildegard, "Points of comparison between Zoroastrianism and the moon-cult of Harran", *A Locust's Leg*, 1962, 139 sq.
Lochner-Hüttenbach, F., *apud* Brandenstein-Mayrhofer.
Lommel, H., *Festschrift Weller*, 1954, 405 sq.
Mayrhofer, M., *Die Indo-Arier im alten Vorderasien*, 1966; "Die Rekonstruktion des Medischen", *Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Öster. Akad. der Wiss.*, 1968, 1, 16 sq.; *Studia . . . Pagliaro* III, 1969, 107 sq.; "Xerxes, König der Könige", *Almanach österr. Akad.*, 1969, 162.
Mellink, Machteld, *Iranica Antiqua* VI, 1966, 72.
Menasce, J. de, *Revue des Etudes Iran.*, I, 1972.
Messina, *Der Ursprung der Magier*, 1931.
Molé, Marijan, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, 1963. *Numen* 1961, 51 sq.
Naster, P., "Fire-altar or fire-tower on the coins of Persis?" *Orientalia Lovanensia Periodica*, 1970, 125 sq.
Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, 1938 (l'édition suédoise est de 1937).
Nylander, C., "Who wrote the inscriptions at Pasargadae?", *Orientalia Suecana*, 1967 (paru en 1968), 135 sq.; *Ionians at Pasargadae*, 1971.
Olmstead, *A History of the Persian Empire*, 1948.
Pagliaro, A., "Iran antico", *Le Civiltà dell'Oriente* I, 1956, 444. *Alessandro Magno*, 1960.
Sarre, E., "Die altorientalischen Feldzeichen". *Klio* 1903, 333 sq.
Schippmann, K., *Iranische Feuerheiligtümer*, 1971.
Schlerath, B., *Awesta-Wörterbuch*, 1968 sq.
Schmidt, E., *Persepolis* II 1957; III 1970.
Schmitt, Rüdiger, *Orientalia* 1963, 457 sq.; *B. z. Namensforschung*, 1968, 63 sq.; KZ 1970, 11 sq.
Smith, Morton, "II Isaiah and the Persians", JAOS 1963, 415 sq.
Strelkov, *Bull. Amer. Inst. Iran. Archaeology*, 1957, 21 sq.
Stronach, D., "The Kuh-i Šahrak fire altar", JNES 1966, 220 sq.; "Urartian and Achaemenian tower temples", JNES 1967, 275 sq.; "A circular symbol on the tomb of Cyrus", *Iran*, 1971, p. 155.
Szemerényi, O., apud Altheim, *Gesch. d. lat. Sprache*, 1961, 80.
Thieme, P., JAOS 1960, 301 sq.
Vanden Berghe, L., *Gentse Bijdragen tot de Kunstgeschiedenis en de Oudheidkunde*, 1959–60, 11 sq.
Widengren, G., *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, 1955. "Religione dell'Iran antico", *Le Civiltà dell'Oriente*, III, 1958, 553 sq.; *Die Religionen Irans*, 1965. *Der Feudalismus im alten Iran*, 1969, 150 sq.
Wikander, S., "Mithra en vieux-perse", *Orientalia Suecana*, 1952, 66 sq.
Zaehner, R., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961.

ACTA ANTIQUA ACADEMIAE SCIENTIARUM HUNGARICAE T. XIX. FASC. 1–2

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

DIE RELIGION DER ACHÄMENIDEN

1971

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

DIE RELIGION DER ACHÄMENIDEN*

Waren die Achämeniden Zoroastrier? Diese oft erörterte Frage ist in den letzten Jahren von zwei ausgezeichneten Verfassern wieder aufgenommen worden. Dandamayev hat sie in seinem Buch «Iran pri pervych Achemenidach», Moskau 1963, entschieden negativ beantwortet. Und G. Widengren hat in seinen «Religionen Irans», 1965, die schon lange Liste der pro- und contra-Argumente, die ich früher, nach anderen Gelehrten, aufgestellt hatte, noch erweitert. Beide Verfasser kommen zum selben Schluß; in Widengren's Worten: »es bleibt so gut wie absolut sicher, daß die Achämeniden keine Zoroastrier waren.»

Mann sollte danach erwarten, ein allgemeiner Consensus sei in Sicht. Jedoch spürte man noch drei Jahre später davon nichts. Als ich nämlich am Kongreß der iranischen Archäologie in Tehran 1968 ein Referat vortrug, in dem ich Widengren's Standspunkt verteidigte, ergriff gleich nachher ein anderen Teilnehmer, Professor Rempis, für seine Mitteilung das Wort, in der die entgegengesetzte These für selbstverständlich gehalten wurde.

Es scheint demnach angebracht, die Frage noch einmal aufzuwerfen, umso mehr als seit ein paar Monaten neues, lang ersehntes Material zur Verfügung steht. Sind doch unlängst drei Bücher erschienen, die man, wie W. Hinz in einem der letzten Hefte der Zeitschrift Orientalia schreibt, «sehnsüchtig erwartet hat». Es sind das R. Hallock's «Persepolis Fortification Tablets», Chicago 1969, der dritte Band des monumentalen Werks von E. Schmidt, «Persepolis», Chicago, 1969, und das Buch von R. Bowman, «Aramic Ritual Texts from Persepolis», Chicago, 1970. Auch sollen uns jetzt die neuesten Fortschritte der altpersischen Forschung ermutigen.

Warum ist unser Problem so schwierig zu behandeln? Der Grund liegt meines Erachtens darin, daß es eine Parallele zwischen unvergleichbaren Größen erzwingt: auf der einen Seite steht eine Gruppe historischer, von der

* Der Text dieses in Erlangen am 24. Mai 1971 und in Budapest am 3. Juni 1971 gehaltenen Vortrags ist teilweise aus einem Forschungsbericht über die Achämenidenzeit genommen, der von G. WALSER in einem Sonderheft der Zeitschrift «Historia» veröffentlicht wird.

Archäologie gestützten Tatsachen, auf der anderen eine religiöse Überlieferung ohne historischen und archäologischen Verbindungen, die in Zeit und Raum hinzustellen beinahe unmöglich ist. Darüber hinaus stößt man innerhalb dieser Überlieferung auf zwei unbekannte Größen, nämlich: Inwiefern stiftete Zarathustra neues? Und inwiefern ist ihm die Überlieferung, die sich auf ihn beruft, wirklich treu? Das heißt, daß Gleichheit zwischen dem Avesta und den achämenidischen Zeugnissen nicht notwendig historische Abhängigkeit bedeutet: es kann sich auch um gemeinsames Erbe handeln; und, wiederum, Verschiedenheit ist nicht mit Unabhängigkeit gleich: es kann eine Verwandlung, eine mehr oder weniger stufenmäßige Anpassung stattgefunden haben. Mann sollte sich zuvörderst eine Idee von der Entstehung und Entwicklung des Zoroastrismus verschaffen können.

In seinem geistreichen Buch «Zoroaster, Politician or Witch-Doctor», das jetzt fast vollstandig in deutscher Übersetzung vorliegt,[1] widerlegte W. B. Henning die beiden Versuche von E. Herzfeld und H. S. Nyberg, Zarathustra eine Stelle im Leben zu verschaffen. Es gelang ihm freilich nicht vollkommen, den Propheten in Zeit und Raum hineinzusetzen, aber er machte sehr wahrscheinlich, daß Zarathustra fern von allen Kontakten mit West-Iran, auf das die Gathas keine Andeutung enthalten, und vor der Einigung Irans durch Kyros gelebt hatte.

Ich glaubte vor zehn Jahren (Festgabe Lommel, 1960) eine Parallele zwischen einem gâthischen Text und einigen achämenidischen Dokumenten andeuten zu dürfen. Die Siegel aus Persepolis mit der von Stiermännern oder von Reitern gestützten geflügelten Scheibe erinnerten mich an Yasna 44:

> *«Wer hält die Erde unten und das Wolkengebäude vor das Herabfallen,*
> *Wer erhält Wasser und Pflanzen?*
> *Wer schirrt dem Winde und den Wolken ihre Rennergespanne?»*

Stiermänner aber, die die geflügelte Scheibe unterstützen, sind ein Gemeingut der Ikonographie Kleinasiens und Mesopotamiens. Ein Beispiel ist im Museum von Ankara aufbewahrt.[2] Die Frage ist, ob die Iranier, als sie ein solches Motiv übernahmen, es ihrem eigenen Glauben anpaßten oder es einfach als ein in der Kunst Westasiens übliches Symbol akzeptierten.

Die zweite Lösung wird vom französischen Archäologen Deshayes in der Zeitschrift der Tehraner Universität verteidigt;[3] seine Haltung ist aber wahrscheinlich zu negativ. Denn, z. B. die geflügelte Scheibe mit menschlicher Büste, die in Assyrien den Gott Assur darstellte, wurde offenbar als Aura-

[1] *Apud* SCHLERATH (Herausgeber): Zarathustra. 1970. S. 118 ff.
[2] AKURGAL: Die Kunst der Hethiter. 1961. 47 oben.
[3] DEHAYES: «Origine et signification des représentations symboliques à Persépolis», *Majalla-i Dānaškada-i Adabiyyāt va Ulūm-i Unsānī*, Tehran, J. 14, N. 4.

mazda umgedeutet. Weiter darf man die berühmten geflügelten, menschenköpfigen Stiere, auch wenn sie in Persepolis von Khorsabad entlehnt wurden, von der iranischen Legende des Gōpatšāh schwerlich trennen.[4]

Ein Reflex der alten Lehre von den drei Funktionen ist in Iran in verschiedenen Kontexten wiedergefunden worden. Schon im J. 1938 verglich Benveniste in seinem Aufsatz «Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales»,[5] die Legende von dem Ursprung der Skythen mit mehreren avestischen Texten und zeigte, daß jede der drei Klassen durch die besonderen sie betreffenden Vor- und Nachteile, die sie betrifft, symbolisiert wurde. Dann gab er eine vortreffliche Erklärung der Textstelle Persepolis d 3: *imām dahyāum Auramazdā pātuv hacā hainăyā hacā dušiyārā hacā draugā*, etwa «Möge Auramazda dies Land gegen das feindliche Heer, gegen die schlechte Ernte, gegen den Trug schützen». Diese drei Gefahren entsprechen respektiv den drei bei den Skythen und im Avesta belegten Klassen. Sie wurden wiederum von Dumézil als Reflexe der sozial-religiösen Dreiteilung der Indogermanen gedeutet. Eine gâthische Parallele wurde dann von M. Molé entdeckt und von Dumézil in seinem Aufsatz «Les trois fonctions dans le Rgveda et les dieux indiens de Mitani»[6] verwertet. Die gâthische Textstelle lautet in Humbach's Übersetzung wie folgt: «Derjenige Mann verdirbt die Verkündigungen, . . . der die Gerechten zu Trughaften macht (1. Funktion), der die Futtervorräte verstreut (3. Funktion) und der die Waffe (2. Funktion) gegen den Wahrhaften erhebt.»

Eine andere Parallele zu Darius' Satz wird von Dumézil selber in Aeschylos' Perserns wiedergefunden. Als Atossa dem Schatten nach manchem Zögern berichtet, daß die Macht der Perser zerbrochen ist, fragt sie Darius: Auf welcher Weise? Hat sich eine Pest oder ein Aufruhr im Lande ereignet? Und die Königin antwortet: Nein, sondern bei Athen befindet sich das Heer völlig zerstört. Fügt man Frage und Antwort zusammen, schreibt Dumézil, dann erhält man eine in Griechenland ungewöhnliche Formel, die aber fast genau der des Darius entspricht. Ob aber die Gleichartigkeit auf gemeinsamen Erbe oder auf historischer Verbreitung beruht, muß dahingestellt bleiben.

Wir wollen jetzt die Götter, dann den Kult betrachten. Das wort *daiva* bezeichnet bei Xerxes der wahrscheinlichsten Deutung gemäß die Götter Babyloniens, deren Kult bei der Bestrebung dieser rebellischen Provinz abgeschafft wurde. Dieser Gebrauch des Wortes setzt aber die Bedeutung voraus, die auch im Avesta belegt ist, nämlich «ein Gott, dessen Kult verboten ist». Diese Abweichung von der primitiven, noch im Altindischen belegten Bedeutung «himmlisches Wesen, Gott» erfolgte aus der Hervorhebung einer besonderen Kategorie von Göttern, die *ahura*'s oder Herren.

[4] DUCHESNE-GUILLEMIN: Atti del Convegno dei Lincei, 1970, sulla Persia.
[5] BENVENISTE: Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales, JA (1938) 238 ff.
[6] DUMÉZIL: Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, 1961, 265 ff. (Der Aufsatz ist eine Antwort auf den von Thieme in dem JAOS, 1960 publizierten.)

Diese Ahura-Religion ist die Basis der avestischen. Zarathustra griff einen der *ahura*'s, den Ahura Mazda heraus, um ihm den ersten Rang anzuerkennen, verkannte aber die Existenz der anderen *ahura*'s nicht, obwohl er sie nicht einzeln nennt; er spricht aber von *mazdå ahurånhō* «Mazda und die (anderen) *ahura*'s». Weiter sind im Haptaŋhaiti die *ahurānī*-s oder weibliche *ahura*'s erwähnt. Drittens wird im nicht-gâthischen Avesta der Titel *ahura* den Göttern Mithra und Apąm Napāt gegeben, die beide aus der indoiranischen Periode stammen. Viertens heißen Vərəθraγna und die Erde *ahuraδāta* «vom Ahura (oder von den Ahura) geschaffen».

Auch bei den Achämeniden ist Auramazda den anderen Göttern überlegen. Aber «Gott» heißt dort nicht *ahura*, sondern *baga*. Dies ist eine höchst wichtige Divergenz, die noch nicht befriedigend erklärt werden ist und der wir erst allmählich Rechnung tragen werden können.

Das Wort muß schon indoiranisch gewesen sein, denn es ist auch im Altindischen belegt. Im Veda ist Bhaga ein mit Mitra und Aryaman eng verknüpfter Gott. Im jüngeren Avesta war *baγa* ein Apellativ, und bezog sich auf Mithra (»den klugsten der *baga*'s»), auf den Mondgott (auch «reichtumsvoll» genannt, was mit *baga*'s ursprünglichen Bedeutung — etwa «der Zuteiler» übereinstimmt) und, in einem späten Passus, auf Ahura Mazda.

Wenn also Auramazda in den achämenidischen Inschriften der größte der *baga*'s heißt und von Darius und Xerxes als einziger unter den bestehenden *baga*'s genannt wird; wenn andererseits in den Gâthâ's Ahura Mazda der einzige Ahura ist, der unter den anderen hervorgehoben wird, sind das zwei parallele Entwicklungen, die wohl historisch miteinander verbunden sind. Dies Verhältnis aufzuklären, ist Hauptsache diese Vortrags.

Der Ausdruck *hadā viθaibiš bagaibiš* ist oft wegen des *θ*, gegen das Zeugnis der elamischen und babylonischen Versionen «mit den Klangöttern» übersetzt worden. Faktisch aber steht auf dem Stein, wie Mayrhofer[7] gezeigt hat, *visaibiš*. Dieser Ausdruck, das genaue Gegenstück zu ai. *viśve devāḥ*, ist vor einigen Monaten von Hinz in den Persepolis Walltäfelchen wiedergefunden worden: *Misabaga*, von Gershevitch als «der Gott Mithra» gedeutet, muß der Variante *Mišebaga* wegen *vise bagā* transskribiert werden, eine weittragende Feststellung, wie wir später sehen werden.

Wer waren nun all diese Götter? Zuweilen glaubt man in ihnen die zoroastrischen Wesenheiten erkennen zu dürfen. Aber welche Gottheiten waren tatsächlich bei den Achämeniden belegt?

In den Inschriften werden Mithra und Anahita erst von Artaxerxes II. an genannt. Der Name Mithra ist aber schon früher in mehreren Eigennamen belegt. Erstens in den von 509 bis 494 datierten Walltäfelchen, sowohl in

[7] MAYRHOFER: «Die Rekonstruktion des Medischen», *Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Öster. Akad. der Wiss.*, 1968, 1, 16 ff.

der persischen Form *Miššabada* als in der gemeiniranischen *Mitrabada* und *Mitraparzana*. Zweitens sind in den *Aramaic Ritual Texts* aus Persepolis, die, soweit sie datiert sind, aus 479 bis 435 stammen, folgende Namen belegt: *Dātamithra*, *Mithrapāta*, *Mithrafarnah* (?), *Mithraka*, sowie *Bagapāta*, *Bagafarnah* und *Bagapaušta*. Drittens befinden sich in den Elephantiner Papyri, 446 und 434 *mtrsrh*.[8] dann *mytryzn*, das mit *mzdyzn* (datiert 410) vergleichbar ist.

Außerdem steckt wahrscheinlich auch Mithra im Monatsnamen *Bāgayādi* des altpersischen Kalenders. Wie sonst könnte man die Tatsache erklären, daß diesem Namen der Name Mithras im neuen, zoroastrischen Kalender entspricht? Die enge Verwandschaft, wenn nicht die Identität der Götter Baga und Mithra wird noch von anderen Tatsachen bewiesen, nämlich von der Existenz eines Mithra-Tempels zu Bagayarie und dem Parallelismus zwischen Μεγάβυξος = Bagabuxša und Μιθροβουζάνης, usw.

Das Schweigen der Gâthâs über Mithra wird verchiedenerweise erklärt. Ich sprach in diesem Zusammenhang von «un silence voulu, hostile, passionné». Es kam darauf der Einwand: «Woher wissen Sie denn das?» Man weiß doch daß im nicht gâthischen Avesta Mithra ein Paar mit dem Ahura ausmacht, genau so wie in Indien mit Varuṇa. Zarathustra dürfte m. E. nicht von ungefähr einen Partner zugunsten des anderen ignoriert haben, sondern er muß den Ahura umso mehr hervorgehoben haben wollen, als er den anderen Gott mit Schweigen überging.

Zwar ist Mary Boyce anderer Meinung. Nachdem sie die große Rolle Mithras in der späteren Überlieferung, sowie den extremen Konservatismus der heutigen Zoroastrier betont hat, vermag sie nicht zu glauben, daß der von ihnen so verehrte Gott je von ihrem Prophet bekämpft wurde. Zarathustra erwähnt ihn einfach deshalb nicht, meint sie, weil die Hymnen, die er verfaßte, an seinen Gott Ahura Mazda gerichtet wurden. Um die anderen Götter brauchte er sich nicht mehr zu bekümmern als die vedischen Dichter, die sich je einem der Götter zuwandten. Dies aber beantwortet nicht mein Argument der Dissoziierung des alten Paares Mithra-ahura.

Für Kaj Barr lebt dies Paar im Namen des Ahura Mazda selber weiter, in welchem, so vermutet er, das Epitheton *mazda* den Namen des Mithra ersetzt hat. Wir kommen darauf später zurück.

Mithra scheint von Artaxerxes II an eine Triade mit Ahuramazda und Anāhita ausgemacht zu haben. Diese Triade dürfte wohl, wie es Gnoli im Convegno dell'Accademia dei Lincei 1970 dargelegt hat, die alte babylonische Triade Anu Nabo Ištar widerzuspeigeln. Der italienische Gelehrte stützt sich auf zwei Argumenten, denen ich noch ein drittes hinzufügen möchte. Erstens

[8] Cf. *mitrsarian* auf mitteliranischen Siegeln, JUSTI: *Namenbuch*, von KRAELING: *Brooklyn Museum Papyri*, 1953, S. 156, zitiert: GRANTOVSKIJ: *Rannyaya Istoria Iranskich Plemen Per. Az.*, 1970.

lebt das *akitu*-Fest in dem des Noruz weiter, das in Persepolis gefeiert wurde, ja sogar die Daseinsberechtigung des riesigen Palastes war. Zweitens vertrat Anāhita sowie Ištar alle drei Funktion der Fruchtbarkeit, des Kriegs und des königlichen Throns. Drittens, wie ich anführen möchte, wurde in der Kommagene im 1. Jh. v. Chr. Mithra nicht nur mit Apollo und Helios, sondern auch mit Hermes identifiziert, eine an sich auffallende Identifikation, die aber leicht erklärbar wird, wenn Nabo, der seinerseits mit Hermes identifiziert wurde, als *tertius comparationis* einbezogen wird.

Anāhita wird vor der Zeit des Artaxerxes II nie erwähnt, und ihr Name hat wohl mit dem des Sonnengottes *Nahunte* nichts zu tun. Darstellungen einer Göttin fehlen in der Achämenidenzeit nicht; es scheint jedoch gewagt, ein Idol wie das in Susa gefundene,[9] aus der Mitte des zweiten Jahrtausend stammende als Abbild der Anāhita auszugeben.

Daß Zurvan, der Zeitgott des Avesta, den Achämeniden bekannt war, wird nur indirekt von zwei Zeugnissen bewiesen. Die Notiz des Eudemos von Rhodos ist wohlbekannt. Das andere Zeugnis ist das Siegel ägyptischen Stils, das ich unlängst[10] gedeutet habe. Da hier wahrscheinlich die mazdaistische Quadrinität dargestellt ist, die selbst aus einer Adaptation der zurvanistischen Lehre des vierfältigen Zeitgottes erfolgte, so ist vielleicht, wie gesagt, die Zurvanlehre für die Achämenidische Periode indirekt belegt. Dem Zurvan aber war vermutlich nie geopfert.

Unter allen Wesenheiten des Zoroastrismus ist nur eine einzige belegt, das am sichersten schon vorzoroastrische *arta-*, wie man vom ved. *ṛta-* und den zahlreichen keilschriftlichen Namen in *Arta-* urteilen kann (über die man gegen A. Kammenhubers Hyperkritik[11] Mayrhofers wohltemperierten Stellungnahme[12] beipflichten muß). Die Eigennamen mit *Arta-* sind im Altpersischen zahlreich und ihr Zahl wird noch in den Fortification Tablets vermehrt, *arta-* selber kommt aber in den Inschriften nur in der Ableitung *artāvan* vor. Denn *artācā* in der Daiva-Inschrift bedeutet wohl, wie R. Schmitt es gedeutet hat,[13] «zur richtigen Zeit», Lok. von **artu*, vgl. ved. *ṛtú*.

Wenn nicht *arta*, doch sind mehrere andere Gottheiten eng mit dem Kult verbunden. *Hauma*, der sakrale Saft, muß bei den Achämeniden wie im Avesta und in Indien vergöttlicht worden sein, denn es kommt der Eigenname *hwmdt* in den Elephantiner Papyri vor. Ebenso *Ātar*, das in *Āçiyādiya* vorkommt. Dieser Monatsname bedeutet laut einer von Henning angefochtenen, von mir aber[14] und von Szemerényi[15] verteidigten Etymologie «wo man das Feuer

[9] ZAEHNER: The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. 1961. Illustr. 29.
[10] B. VAN DE WALLE—DUCHESNE-GUILLEMIN: Un sceau-cylindre irano-égyptien, Chronique d'Egypte, 1964, 76 ff.
[11] A. KAMMENHUBER: Die Arier im Vorderen Orient. 1968.
[12] M. MAYRHOFER: Die Indo-Arier im alten Vorderasien, 1966.
[13] R. SCHMITT: *Orientalia*, 1963, S. 437 sq.
[14] DUCHESNE-GUILLEMIN: BSOAS, 1950, S. 637, N. 2.
[15] SZEMERÉNYI, apud Altheim, *Geschichte der latein. Sprache*, S. 80.

verehrt». *Nairisanka* in den Walltäfelchen wurde von mir schon 1964[16] als der indo-iranische Gott des Feuerritus ai. *Narāśaṃsa*, av. *Nairyō.saŋha* gedeutet. Nach PFT 1960 wird ihm Korn (vermutlich Gerste) dargebracht. Dasselbe wird von *Sākurziš*, d. h. *θāigrciš* in einem noch unveröffentlichten Täfelchen gesagt.[17]

Was wissen wir vom Kultus der Achämenidenzeit? Das Opfer wurde vor dem Feueraltar vollzogen. Die Opfergabe hieß *daušam*, was dem av. *zaoθra*, dem ai. *hótra* entspricht. Die Zeremonie hieß *bagadaušiya*. Man brachte Trankopfer, Kornopfer und Blutopfer dar. Die Trankopfer bestanden nicht nur aus Hauma — es sind Mörser, *hwn*, und Stössel, **abišavana*, gefunden worden, — sondern auch aus Wein und Bier.

Das von manchen griechischen Autoren bezeugte Schlachtopfer wird auf dem Daskyleion-Relief dargestellt und von den zahlreichen Tierknochen in Dahana-ye Ghulāmān, Sīstān, belegt. Ein wichtiges Ergebnis der heutigen Zarathustra-Forschung ist folgendes. Zaehner hat in seinem Buch *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, 1961, gezeigt, wie unhaltbar die herkömmliche These ist, nach der Zarathustra das Haoma- und Tieropfer verbot. Das erste ist der zentrale Punkt der zoroastrischen Liturgie, das zweite hat in den heiligen Texten manche Spur hinterlassen. Nur in ihren abscheulichen, respektive grausamen Formen dürften sie vom Propheten verurteilt worden sein. Ebenso zeigte M. Boyce in einem Aufsatz in JRAS 1966 die Kontinuität der Überlieferung über das dem Feuer oder dem Wasser dargebrachte Blutopfer auf, das die modernen Parsen unter dem Einfluß ihrer indischen Umgebung ignorieren möchten.

Wo und von wem wurde der Kult verrichtet? Die sogenannte Ka'ba-ye Zardušt ist von E. Schmidt gründlich studiert worden und jetzt besitzen wir in *Persepolis III* seine lang erwartete Meinung. Leider ist er nicht zu einem eindeutigen Urteil gelangt. Die Hypothese eines Grabdenkmals scheint ihm weniger wahrscheinlich als die eines Feuertempels, obwohl er nicht erklären kann, warum die Tür, die als die einzige Öffnung im Zimmer, solange das Feuer brannte — d. h. fast immer — offen bleiben mußte, außerordentlich massiv und schwer war.

Eine dritte Lösung wurde im J. 1957 von Henning auf Grund seiner Deutung der Karter-Inschrift vorgelegt: das Gebäude sei ein Schatzhaus, ein Archiv. Seine Deutung des Wortes *bwny BYT'* als «Haus des Fundaments» ist aber nicht die einzig mögliche, wie mir der russische Gelehrte Lukonin brieflich bewiesen hat. Der Satz kann auch wie folgt gedeutet werden: «Dies wurde von Šāhpuhr durch seine Nachfolger bestimmt: es möge dir (d. h. dem Hohenpriester Karter) die Haus-Fundament (*bwny BYT'*) gehören (und zwar,

[16] DUCHESNE-GUILLEMIN: «Sui Dialetti iranici», *Archivio Glottologico Italiano*, 1964, S. 116 ff.
[17] HALLOCK brieflich.

um deine eigene Inschrift unter meiner eingraben zu lassen)» Damit wird die Archiv-Hypothese ihrer einzigen Stützpunktes beraubt. (Wie aber rechtfertigt Lukonin seine Übersetzung von *bwny BYT'* als «Haus-Fundament»? Er setzt voraus, *bwny BYT'* stehe für *bwny ZY BYT'*. Es scheint mir aber besser, *bwny-BYT'* unter Vergleichung mit np. *bālāxāna* als Kompositum zu fassen.)

Die Altäre in Pasargadae sollen, nach Hinz, *Zarathustra*, 1961, beweisen, daß Kyros als Frommer Zarathustras den Feuerkult in die Persis einführte. Der Feuerkult ist aber keineswegs dem Zarathustra eigen. Man hat sich gefragt, warum es zwei Altäre gebe. Ich vermute, und so habe ich schon in meiner *Religion* geschrieben,[18] der eine habe dem Feuer, der andere dem Schlachtopfer gedient.

Auch die Deutung des Dahana-ye Ghulāmān Tempels ist schwierig. So ungewöhnlich ist die Form und Anlage der Altäre, daß man sie mit nichts bekanntem in der mazdaistischen Überlieferung verknüpfen kann. Die Deutung, die Gnoli 1965 vorlegte, hat er selber zurückgezogen. Er schrieb 1967 in seinen *Ricerche*: «Die drei Altäre mußten dem Kult der drei Hauptgottheiten des achämenidischen Pantheons, Ahuramazda, Mithra, Anahita dienen. Die Umzäunung, die sie umgab, bestimmte eines jener berühmten *āyadana*, Zeichen der königlichen Macht. Dies *āyadana* scheint keinen Ort für die Aufbewahrung des Feuers besessen zu haben.» Wir kommen gleich auf die *āyadana* zurück.

Wer brachte die Opfer dar? die aramäischen Texte aus Persepolis, die soeben veröffentlicht worden sind, liefern ein neues Zeugnis über die Rolle der Offiziere des Xerxes und des Artaxerxes im Haumaritual. Nach Verrichtung des Haumaritus haben sie die Mörser und Stößel dem Schatz als Gabe zurückgegeben.

Das Wort für Opferspender, das Cameron in den *Treasury Tablets* las, hat er inzwischen selbst aufgegeben. Er liest das Wort jetzt ganz anders.[19] Dafür haben wir jetzt den Feuerfeger und, vielleicht, den Feuermeister. Es bleiben aber auch, natürlich, noch die Magier.

Das Wort taucht in den Walltäfelchen vielfach auf. Die einflußreiche Rolle der Magier am Hof der Achämeniden war vermutlich, wie zum Beispiel die Satrapie, usw., ein Erbe der medischen Periode. Sie scheint nur während der kurzen Zeit des Gaumata-Zwischenfalles gelitten zu haben. Als es nämlich Darius gelang, den Magier Gaumata von dem Thron zu enfernen, ließ er ihn zusammen mit mehreren Genossen hinrichten, eine Tat, an die man sich später als Magiermord erinnerte.

Die *āyadana*, Kultplätze, die Gaumata zerstört hatte, ließ Darius wiederherstellen. Dies ist oft als Zeichen eines religiösen Konflikts, aber in entgegengesetzten Richtungen gedeutet worden. Entweder hat man von einer zoroastri-

[18] DUCHESNE-GUILLEMIN: *La Religion de l'Iran ancien*, 1962, S. 153 ff.
[19] HALLOCK brieflich.

sehen Revolte der Magier gesprochen, oder man hat im Gegenteil geglaubt Darius habe als Zoroastrier die alte «heidnische» Religion der Magier bekämpfen müssen. Die sehnelle Rückkehr der Magier in ihre frühere Stellung seheint jedoeh zu beweisen, wie es Widengren (*Religionen*, 141) bemerkt, daß zwisehen ihnen und dem Großkönig kein prinzipieller religiöser Gegensatz bestand. Da aber die Magier, wie er auch bemerkte, zu dieser Zeit bis zu einem gewissen Grade 'zoroastrisiert' waren, drängt sich die Frage auf, ob dann die Aehämeniden Zoroastrier waren.

Dandamaiev[20] deutet den Konflikt zwischen Darius und Gaumata als Klassenkampf aus. Von der Tatsache ausgehend, daß Darius in seinem Kampf um die Macht von Adeligen geholfen wurde, folgerte der sovietische Gelehrte, daß er die Privilegien ihrer Klasse vertrat. Es scheint ihm dann, daß Gaumata, indem er die *āyadana* zerstörte, jene Klasse schwächen wollte und daß die betroffenen Götter die angestammten Gottheiten des Adels waren, während Zarathustra sich in seinem Predigt, wie schon Meillet gezeigt hat, an das Volk richtete. Darius habe dann, obwohl dem Gott Zarathustras ergeben, durch den Wiederaufbau der *āyadana* die Rechte des Adels restaurieren wollen.

Man darf im Zug dieser Hypothese die Frage aufwerfen, was für Götter es waren, denen der Adel speziell huldigte. Ob Mithra und Anāhita? Aber sie werden, wie gesagt in den Inschriften erst unter Artaxerxes II erwähnt. Außerdem hört man erst unter den Arsakiden von einem Anāhita-Tempel in Staxr. und erst in neueren Zeiten heißt bei den Parsen der Feuertempel dar-i Mihr »Haus des Mithra». Darf man aber nicht, da die eigentliche Funktion des Adels der Krieg war, an den Kriegsgott Vərəθraγna denken? Wenn speziell ihm geweihte Kultplätze bestanden, so wäre eine Tatsache, der man bisher nicht Rechnung getragen hat, leicht erklärbar, nämlich, daß die hauptsächlichen Feuer, zum Beispiel jene, die gegründet zu haben Šāhpuhr sich in seiner Ka'bainschrift rühmt, und die bis heute die erste Kategorie von Feuern ausmachen, Varhran-Feuer, das heißt «Feuer des Vərəθraγna» genannt werden.

Aber auf die Frage, welchen Göttern es geopfert wurde, liefern uns jetzt die Walltäfelchen eine bestimmte Antwort. Man opferte nebst dem Auramazda auch «allen Göttern» (*visai bagā*), und unter ihnen namentlich dem Narisanka und dem Sākurziš, sonst aber auch den elamischen Göttern Humban und Simut, mehreren Flüssen und Bergen und dem semitischen Adad. Es wird also von iranischen Göttern, abseits von Nairyō.saŋha und Θāigrciš, in diesem Zusammenhang nur Auramazda genannt. Ist es nicht auffallend, daß Mithra es nicht wird, obwohl sein Name, wie wir früher sahen, in der Onomastik häufig belegt ist? Wie kann man erklären, daß einem so wichtigen Gott nicht geopfert wurde? Die Antwort scheint mir in der folgenden Richtung zu suchen sein.

[20] DANDAMAIEV: *Iran pri pervych Achemenidach*, S. 234 ff.

Die Lage ist dieselbe wie in den Gâthâs, in denen Zarathustra Mithra, den notorischen Partner des Ahura, nicht namhaft verehrt. Um dies zu erklären, müssen wir noeh einmal bis in die indo-iranische Periode zurückgreifen.

Schon in jener Periode wurde, wie aus dem Veda und dem Avesta erhellt, bei den *daiva* die Ahura-schaft speziell betont. Daher wurden in Iran unter den *daiva* die *ahura* hervorgehoben, während jene Götter, die nur *daiva* waren, herabgesetzt wurden. Zu diesen *ahura*'s gehörten namentlich Apam Napāt, Airyaman, wahrscheinlich auch die Erde und Vərəθraγna; unter ihnen aber bekam einer, der Ahura κατ' ἐξοχήν, von Zarathustra das ständige Epitheton *mazdā*. In einem Passus der Gâthâs wird er, wie früher gesagt, mit den *ahura*'s (das heißt mit den anderen *ahura*'s) angerufen: *mazdå ahuråŋhō*.

Eine analoge Entwicklung muß in West-Iran für die baga-schaft postuliert worden. Jene Götter, die diese Eigenschaft besassen, zum Beispiel der Mond (der «reiche» Mond), wurden hervorgehoben, und jene, die nur *daiva* waren, wurden herabgesetzt. Und sowie Ahura Mazda im Osten der Ahura κατ' ἐξοχήν war, so war im Westen Mithra der Baga κατ' ἐξοχήν. Daher die zahlreichen Fälle, in denen der Name Baga für Mithra steht. Und sowie Zarathustra *mazdå ahuråŋhō* sagte, sprach man wohl im Westen, obwohl der Satz nicht belegt ist, von «Mithra und die anderen *baga*'s». Mihtra muß auch «der große *baga*» gewesen sein; daher sein häufiges Vorkommen in der Onomastik.

In jener Stellung sehlossen sieh Ahura und Mithra einander aus. Da sie aber früher, wie aus vedischen und avestischen dvandvas erhellt, ein Paar ausmachten, war jeder von ihnen auch der Eigenschaft des anderen teilhaftig: Mithra war ein *ahura* (so, wie im Veda Mitra ein *asura* ist), und Ahura Mazda wird im jüngeren Avesta ein *baga* genannt. Man darf sogar sagen, daß jeder Partner den anderen in sich absorbierte. Daß der Ahura die Baga-schaft auf sich nahm, wird nach Barrs Hypothese in seinem Epitheton *mazdā* ausgedrückt, das soviel bedeutet wie Mithra oder Baga. Ebenso soll Mithra gleicherweise die Ahura-schaft absorbiert haben.

Was geschah dann unter den ersten Achämeniden? Darius' Insehriften stellen das Eindrängen Ahuramazdas in die Baga-Religion dar. Sein feierlicher erster Satz klingt wie ein Manifest dieser Usurpation, denn es bedeutet implizit: »Der große Baga ist (nicht Mithra, sondern) Ahuramazda.» Die Baga-Religion wird aufrechterhalten, abseits von jenem *coup de force*, der Ahuramazda an die Stelle Mithras setzt: man sprieht nur von *baga*'s — von «allen *baga*'s die es gibt» —, aber Mithra wird, wie aus den Walltäfelchen erhellt, im Kultus ignoriert. Erst später — spätestens unter Artaxerxes II. — wird er wieder anerkannt. Inzwischen wurde vielleicht die Absorption Mithras in Auramazda im Kompositum Μεσοϱομάσδης ausgedrückt.[21]

[21] WIKANDER: «Mithra en vieux-perse», *Orientalia Suecana*, 1952, S. 66 ff.

Es ist aber vielleicht möglich, die Wiederanerkennung Mithras als selbständigen Gottes genau zu datieren, und zwar viel früher als in der Zeit Artaxerxes II.

Die Persepolis Fortification Tablets, in denen dem Mithra nicht geopfert wird, stammen, wie gesagt, von 509 bis 494. Die Aramaic Ritual Texts aber stammen erst von 479 bis 435, also, wie Bowman[22] hervorhebt, von der Zeit der großen Auseinandersetzung mit den Griechen. Diese Texte gehören einem Haumaritual an, der an sich nicht spezifisch mithraistisch ist; wird doch auch dem Ahuramazda mit Hauma geopfert. Trotzdem sprechen zweierlei Indizien zugunsten des Mithra-Charakters dieser Texte. Erstens tragen der Schatzmeister und der «Segan» beinahe alle Mithra-Namen. Zweitens sind sie Offiziere, was kaum von der anderen Tatsache getrennt werden darf, daß die römischen Mithra-Mysterien wesentlich eine Soldatenreligion waren. Also wäre in den aramäischen Ritualtexten erstmals, nach einer Periode der Mazdavorherrschaft, ab 479 der Mithrakult wieder belegt — ein wesentliches Moment in der Verwandlung der Religion Zarathustras.

Deswegen waren also die Achämeniden, von Darius an, Zoroastrier, obwohl Ahuramazda in einem so großen Reich, und bereits in der bunten elamisch-semitisch-iranischen Bevölkerung Persiens notwendig mit anderen Göttern koexistieren mußte. Denn man muß gestehen, daß die Achämeniden in religiösen Sachen eine Toleranz an den Tag legten, die vielleicht eine rein politische Haltung war, die jedoch an sich nicht zoroastrisch war und sie deutlich von den Sāsānidenkönigen, jenen Verfolgern von Christen, Juden, Manichäern und Buddhisten, unterscheidet. Ein berühmtes Beispiel ihrer aktiven Toleranz stellt der Brief des Darius an Gadatasdar, den Loehner—Hüttenbach im «Handbuch des Altpersischen» neu herausgegeben hat: der Großkönig tadelt offenbar einen Untergeordneten wegen Profanierung eines Eigentums des Gottes Apollo. Aber selbst in Persepolis bezeugen die Fortification Tablets einen Zustand der friedlichen Koexistenz zwischen Ahuramazda und den elamischen Göttern.

Auch Susa, die eigentliche Hauptstadt des Reiches, scheint sehr wenig, wenn überhaupt, vom Zoroastrismus berührt worden zu sein. Auf jeden Fall war der zoroastische Einfluß offenbar nicht dauerhaft. Denn in der seleukidischen und der parthischen Perioden werden nur griechische Götter auf den Münzen dargestellt, ausgenommen Artemis, die die iranische Anāhita, aber auch die elamische Göttin vertrat.

Die Achämenidenkönige müssen eine höchst eigene Art gehabt haben, die zoroastrische Religion zu bekennen.

Liège.

[22] Bowman: Aramaic Ritual Texts, S. 52.

J. Duchesne-Guillemin

RELIGION ET POLITIQUE, DE CYRUS A XERXÈS

Les Achéménides étaient-ils zoroastriens? Quand le sont-ils devenus? Ces questions sont toujours controversées; elles le resteront tant qu'on n'aura pas défini le zoroastrisme, tant qu'on ne l'aura pas suffisamment éclairé dans ses origines et son premier développement.

En revanche, on peut déjà, sans savoir si Cyrus ou Darius ou leurs successeurs étaient disciples de Zoroastre, reconnaître quelle fut leur politique religieuse, ou plutôt, comment la politique et la religion se sont, chez eux, réciproquement déterminées. Les données disponibles à ce sujet sont rares et dispersées, mais plusieurs travaux récents permettent de les grouper aisément en un tableau d'ensemble.

Par ses conquêtes à l'ouest, Cyrus mit l'Iran en contact avec le monde méditerranéen. D'autre part, ses victoires à l'est réunirent pour la première fois sous un même sceptre l'Iran occidental, médo-perse, et l'Iran oriental, terre zoroastrienne. Ceci était important pour l'avenir. Dans l'immédiat, c'est-à-dire sous son règne, nous ignorons absolument s'il a connu la religion de Zoroastre, s'il en a mesuré l'importance et quelle attitude il a eue à son égard. Peut-être n'a-t-il pas eu le temps de s'en occuper.[1]

La politique religieuse de Cyrus nous est connue par la Bible et par les inscriptions qu'il fit rédiger en langue babylonienne. On pourrait croire qu'elle représentait une innovation

radicale par rapport à l'attitude de ses prédécesseurs assyro-babyloniens. Ceux-ci, en démolissant les temples et en emportant les statues, visaient à détruire la culture des peuples conquis, à effacer chez eux toute autonomie. Cyrus n'accorde pas seulement la liberté religieuse aux Babyloniens: il rend lui-même un culte à leurs dieux et se pose en protecteur de leur religion: "Quand je fus entré pacifiquement dans Babylone, dit-il dans l'inscription du Cylindre de Babylone, quand j'établis dans le palais des princes, parmi la joie et la jubilation, le séjour du pouvoir, Marduk, le grand Seigneur, inclina vers moi le large cœur des Babyloniens, tandis que je me souciais quotidiennement de son culte... Marduk se réjouit de mes pieuses actions et il se montra plein de grâces à mon égard, à moi Cyrus, le roi, qui le vénère, et envers mon fils Cambyse et mes troupes et nous louâmes volontiers et dans la joie, en sa présence, sa majesté."

Ce texte donnerait à penser que Cyrus pratique la tolérance religieuse, et c'est en effet l'opinion courante. Or, tout au contraire[2], il se sert d'une religion contre une autre, pour une raison politique. Il a conquis Babylone avec l'aide du clergé et des fidèles de Marduk, hostiles à Nabonid. Celui-ci avait innové en matière religieuse en donnant le premier rang non à Marduk, mais à Sin, le dieu-lune. Ce dernier n'était pas un simple dieu national, comme Assur en Assyrie et Marduk à Babylone, mais supra-national: son culte avait été répandu par les nomades araméens; il était adoré en Assyrie (Harran), en Babylonie (Ur), en Amurru (Temā). Cyrus, en vénérant Marduk, s'appuie sur le particularisme des Babyloniens: il brûle, pille et ravage les sanctuaires qu'avait pieusement bâtis Nabonid et il remet en place les statues qu'avait confisquées et emmenées cet usurpateur.

En même temps, il met fin à la "Captivité de Babylone" en libérant les juifs. C'est pourquoi il est salué, par le Deutéro-Isaïe, comme l'Oint du Seigneur, c'est-à-dire comme une espèce de Messie.

Il ne s'agissait pas là, chez Cyrus, ainsi que l'observe Nyberg[3], de tolérance religieuse au sens moderne du mot. Il s'agissait seulement de s'assurer le plus adroitement possible la domination de pays conquis.

Son attitude envers tel ou tel dieu s'inspirait de l'intérêt

politique. Pour conquérir Babylone, il avait écarté Sin au profit de Marduk. De même à Ur, son armée détruisit tout ce que Nabonid avait édifié dans l'enceinte sacrée[4]. Dans la suite, il jugea opportun, comme l'a établi Hildegarde Lewy[5], de se réconcilier avec Nabonid, dont il fit même, au témoignage de Bérose, le gouverneur de la province de Kirman. A Ur, il restaura certains des temples détruits et les rendit à leur ancien culte. Un cylindre fragmentaire trouvé dans cette ville contient ces lignes: "Sin, l'illuminateur du ciel et de la terre, sous un auspice favorable, a remis entre mes mains les quatre quartiers du monde". "En d'autres mots, commente H. Lewy, Cyrus attribue ici à Sin, le dieu-lune, le mérite de lui avoir livré le royaume de Nabonid, alors que, selon le Cylindre de Babylone, il devait ce succès à la protection de Marduk."

La tombe de Cyrus à Pasargades imite, selon Herzfeld, les ziggurats babyloniennes et H. Lewy y voit une allusion évidente à la religion lunaire et elle en conclut que le culte du dieu-lune fut introduit en Iran sous le règne de Cyrus. Cependant, un tombeau de type semblable a été récemment découvert, par mon compatriote Van den Berghe, dans le Fārs méridional et ce savant l'attribue, non sans vraisemblance, à Cyrus l'ancien, grand-père de Cyrus le grand. Si cette conjecture se confirme, il faudra réviser la conclusion d'Hildegarde Lewy.

* * *

Cambyse conquit l'Egypte et il semble y avoir adopté une politique semblable à celle qu'avait suivie son père en Babylonie. Car les monuments égyptiens, tant écrits que figurés, prouvent qu'il se donna comme le successeur des pharaons et honora leurs dieux.

Cependant, il réduisit les revenus de certains temples — affaire de fisc plus que de religion, mais qui suffit[5'] à répandre la rumeur qu'il avait été dur pour l'Egypte. Un papyrus juif d'Eléphantine se fait l'écho de cette rumeur, mais il est probable que les Israélites ont exagéré la rigueur de Cambyse envers les dieux égyptiens, pour faire paraître exceptionnelle la clémence dont bénéficia leur propre dieu.

Une accusation plus grave et plus précise est portée par Hérodote, qui raconte (III, 27) que Cambyse, rentrant à Memphis après des campagnes militaires malheureuses contre l'Ethiopie et l'oasis d'Ammon, et voyant fêter le bœuf Apis comme on ne l'avait pas fait auparavant, soupçonna les Egyptiens de malveillance et tua le bœuf. Ce trait paraît tellement en désaccord avec la politique générale de Cambyse, telle que l'attestent les sources égyptiennes, que l'on est tenté d'y voir une pure calomnie[6]. Mais il n'est nullement invraisemblable que Cyrus ait obéi à un mouvement d'humeur. C'est conforme, en tout cas, au personnage — un furieux, un épileptique — que dépeint Hérodote.

L'historien grec voit dans certains malheurs du roi de Perse, et dans sa mort, des conséquences de son emportement meurtrier contre le bœuf Apis. Il mourut, en effet, d'une blessure qu'il se fit accidentellement à la cuisse, avec son épée, c'est-à-dire à l'endroit même et avec l'arme même dont avait péri Apis.

Ce récit de la mort de Cambyse (Hérodote, III, 64 et 66) a paru contredit par l'inscription de Bīsutūn (I, 43), où Darius déclare que Cambyse "mourut de sa propre mort *(uvāmaršiyuš)*". On a d'abord cru, en effet, que l'expression vieux-perse voulait dire "par suicide". Mais il a été démontré par Schulze[7] qu'il n'en était rien. Une foule de parallèles, tirés des langues les plus diverses, prouve qu'une expression de ce genre désigne une mort non causée (volontairement) par autrui. Seulement, Schulze et ses successeurs ont eu tort de la traduire par "mort naturelle", car ce terme est ambigu: recouvre-t-il la mort accidentelle, ou s'y oppose-t-il? La mort par maladie est-elle naturelle? Chez certains peuples, comme les Ewe, ce n'est pas le cas, et on emploie deux termes différents. Il faut donc donner raison à Pagliaro[8], qui exclut "de mort naturelle" comme traduction d'*uvāmaršiyuš*.

Cependant, Pagliaro va plus loin: pour lui, Darius a voulu, par cette expression, signifier que Cambyse —conformément au récit d'Hérodote— avait été l'instrument (sinon la cause volontaire) de son propre châtiment, qu'il s'était puni (sans le vouloir) de son crime contre le bœuf Apis. Je ne crois pas qu'on puisse faire tant dire à ce simple mot, qui devait —à en juger par les nombreux parallèles d'autres langues— être courant en vieux-perse. Réfléchissons: ce qui importait à Darius, vu les circonstances de son accession au trône, c'était d'échapper au soupçon d'avoir assassiné son prédécesseur. Pour cela, il suffisait que Cambyse fût mort "de lui-même".

* * *

Cambyse, qui avait épousé ses deux sœurs, Atossa et Roxane, mourut sans enfants. Il avait, de plus, selon ce que rapporte Hérodote (III, 30), fait assassiner son frère, Bardiya-Smerdis. Un mage, Gaumāta, se fit passer pour ce frère mort, tandis que Cambyse guerroyait en Egypte. Tel est, du moins, le récit de Darius, dans l'inscription déjà citée. Mais Olmstead et, après lui, Nyberg[9], donnent des raisons d'en douter: trois ans s'étant écoulés entre la prétendue mort de Bardiya et la prise de pouvoir par l'usurpateur, il est difficile d'admettre que cette mort ait pu rester secrète si longtemps. Il se pourrait, dès lors, que Bardiya ne soit pas mort du tout et que ce soit lui qui ait pris le pouvoir; que Dari ait inventé cette histoire de faux-Bardiya pour déconsidérer celui dont il lui fallait prendre la place et qui avait en réalité plus de droits que lui au trône de Cambyse.

Il reste alors à expliquer que Darius présente ce faux-Bardiya comme un mage. "Cela signifie, écrit Nyberg, que les forces agissantes de l'ancien empire mède étaient en jeu, car les mages étaient en Médie la classe sacerdotale dominante. La lutte entre Darius et Bardiya, quel qu'ait été celui-ci, était en même temps une lutte entre les Perses et les Mèdes, dont Cyrus avait, une génération plus tôt, conquis l'empire. Il n'est nullement difficile d'admettre que même le vrai Bardiya se soit allié aux puissants mages. Cyrus avait été, en fait, un roi mède, c'est comme tel qu'il avait fait ses conquêtes, les problèmes politiques de l'empire mède avaient déterminé sa propre attitude et il résidait, lui et sa famille, à Ecbatane: la branche Cyrus des Achéménides s'était médisée, et telle est peut-être la raison majeure pour laquelle Darius se révolta contre elle."

Ces considérations font comprendre le geste de Darius rétablissant les *āyadana* (lieux de culte) que Gaumāta le mage avait détruits (Bīsutūn I, 63). Le différend religieux recouvre une

hostilité politique: il s'agissait, pour Darius, d'écarter l'influence mède.

On a souvent compris autrement cet épisode, en négligeant son aspect politique. Tantôt on a supposé que Gaumāta, disciple, en tant que mage, de Zarathuštra — ce qui n'est nullement prouvé— avait voulu introduire la réforme zoroastrienne en supprimant les autels à sacrifices sanglants; Darius aurait alors rétabli l'ancien culte. Tantôt, par une interprétation toute contraire —et tout aussi incertaine— on a vu en Gaumāta un ennemi de la religion zoroastrienne, de laquelle Darius aurait été le champion. Les documents ne nous en disent pas si long.[10]

Hildegarde Lewy, p. 158 de l'article cité, écrit que Darius et ses successeurs immédiats ne paraissent pas avoir connu la religion lunaire. "L'emblème divin figurant sur leurs reliefs —c'est-à-dire sur leurs tombes rupestres— n'est pas le croissant lunaire mais le disque solaire ailé qu'ils ont, selon toute apparence, repris au dieu Assur." En réalité, s'il est vrai qu'entre le roi et l'autel, et au-dessus d'eux, plane le disque ailé avec le buste d'Ahuramazda, derrière celui-ci, dans le coin supérieur droit, un disque plein, renflé d'un croissant à son bord inférieur, paraît figurer soit le soleil et la lune, soit la lune seule.

D'autre part, sur trois sceaux achéménides où figure le disque ailé, trois fois le buste semble descendu de son appareil volant et se tenir soit au-dessous, soit dans deux autres paires d'ailes[11], soit dans une sorte d'anneau[12]; deux fois[13], deux représentations différentes voisinent, l'une avec le buste sur la paire d'ailes, l'autre avec le buste en-dessous, dans l'anneau.

Cet anneau n'est pas l'écliptique, comme le prétend Phyllis Ackermann au cours d'une exégèse où il est difficile de la suivre, mais, comme l'ont vu Alföldi et Miss Segall[14], le croissant lunaire. Ceci ressort clairement du renflement que présente l'anneau, notamment en 123 K, en 124 X, en Wiseman 101 et 102, et qui permet de juger cet anneau comme une variante de la représentation du croissant figurant en 123 J, où il porte le buste divin et est lui-même soutenu par un géant, le genou en terre, et flanqué de deux orants.

Puisque Cyrus, comme nous l'avons vu, après avoir adoré Marduk, dieu solaire, s'était également rallié à Sin, le

dieu-lune, il n'est pas étonnant que nous trouvions, sur les tombeaux rupestres de Darius et de ses successeurs, à la fois la lune et le soleil, ni que, sur des sceaux, Ahuramazda ait figuré en dieu solaire et en dieu lunaire. Darius avait sans doute estimé qu'Ahuramazda pouvait bien succéder au dieu local de Babylone, Marduk, mais aussi au grand dieu Sin. D'ailleurs, comme l'a montré Miss Segall, la conjonction du dieu solaire et du dieu lunaire datait déjà des Assyriens.

Darius se dit roi par la volonté d'Ahuramazda; mais si Ahuramazda le protège, c'est parce qu'il est un roi juste. Ainsi, une sorte de pacte lie le pouvoir politique à la religion. Pourtant, Darius proclame Ahuramazda comme le plus grand des dieux, non comme le seul: cela n'eût pas été conforme à la politique religieuse inaugurée par Cyrus et qui était sans doute indispensable dans un empire si vaste et si varié. Un document atteste la tolérance royale, et même davantage, à l'égard d'un culte établi. C'est la lettre de Darius à Gadatas, gouverneur de Magnésie. Dans cette lettre, dont la version grecque nous est seule conservée, Darius reproche à ce fonctionnaire d'avoir imposé des taxes à ceux qui cultivent les terres consacrées à Apollon et de les avoir ainsi forcés à cultiver des terres profanes. En cela, dit-il, "tu méconnais les sentiments de mes ancêtres à l'égard de ce dieu, qui n'a jamais dit aux Perses que la vérité".

* * *

Xerxès crut pouvoir affermir l'autorité impériale en abaissant l'Egypte et la Babylonie. Au lieu de se faire proclamer roi d'Egypte, comme ses deux prédécesseurs, il convertit le pays en une satrapie. Quant à la Babylonie, il fit passer, dans sa propre titulature, la qualité de roi de Babylone après celle de roi des Mèdes et des Perses.

Babylone se rebella. Elle en fut terriblement châtiée. Les fortifications de Nabuchodonosor furent démantelées, le temple de Marduk, avec sa ziggurat, fut démoli, ainsi que les autres temples. La statue de Marduk, haute de dix-huit pieds, en or massif, fut enlevée et fondue. Ainsi était supprimée toute autonomie.

C'est peut-être à cette révolte et à sa répression que fait

allusion Xerxès dans son inscription dite "des daivas". Ce document, dans lequel Xerxès proclame avoir substitué le culte d'Ahuramazda à celui de daivas, présente trois points obscurs: quels étaient ces daivas, étaient-ils adorés en un endroit ou en plusieurs, et que signifie exactement la formule caractérisant le culte d'Ahuramazda, *"artāčā brazmaniy(a) ?*

On entend généralement que les daivas sont ici les anciens dieux pré-zoroastriens et que Xerxès se déclare leur adversaire, comme Zarathuštra. Mais il serait surprenant que leur culte ne subsistât, au temps de Xerxès, qu'en un seul endroit. Or, l'inscription dit, littéralement, "parmi ces provinces, était où auparavant les daivas étaient adorés" *(atar aitā dahyāva āha yadātya paruvam daivā ayadiya).* Faut-il entendre qu'il y en avait une province ou qu'il y en avait plusieurs? Seul le contexte devrait permettre de trancher. En fait, les traductions diffèrent. La première solution est adoptée par Kent, *Old Persian,* 1950, p. 151, et par Pagliaro, *Storia della Letteratura Persiana,* 1960, p. 31, tandis que la seconde est celle de Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism,* 1961, p. 159. Contre celle-ci, il faut observer que le *daivadānam* que supprime Xerxès est au singulier et que, si Xerxès avait voulu déclarer la guerre aux daivas en général, il n'aurait peut-être pas écrit simplement: "Là où des daivas étaient adorés....", mais plutôt, plus nettement: "Partout où des daivas étaient adorés...." Il paraît donc probable que la mesure en question ne se rapportait qu'à un seul lieu de culte; et puisque Xerxès vient de parler, immédiatement avant, d'une rébellion politique et de sa répression, il est naturel de penser qu'il s'agissait, les deux fois, de la révolte de Babylone et que les daivas étaient les dieux babyloniens. Telle est l'interprétation proposée par Hartmann, *OLZ,* 1931, p. 158, et suivie par Widengren, *Religione dell' Iran antico,* in *Le Civiltà dell'Oriente,* III, 1958, p. 553 sq.

Les dieux de Babylone avaient mérité, par la rébellion, d'être appelés du nom des anciens dieux déchus de la religion aryenne. La déchéance de ceux-ci était antérieure à Zarathuštra, semble-t-il[15], et Xerxès, en les méprisant, ne faisait pas acte de zoroastrien.

Cependant, il reste à tenir compte de la formule par laquelle il ordonne le culte d'Ahuramzda: *"artāčā brazmaniy(a)"* Je crois avoir montré[16] que cette expression (à lire sans *a* final) signifiait:"en faisant face à Arta pendant la prière". L'adjectif *artāñc*-était de sens diamétralement opposé au védique *devāñc* (attesté seulement au féminin *devācī,* mais peu importe) qui signifiait "faisant face aux devas". On sait que le côté des devas était le nord et qu'inversement, dans le zoroastrisme, le prêtre officiant doit éviter de se tourner vers le nord, côté de la Druj. Comme, d'autre part, l'*arta* ou *aša* ou *ṛta* était opposé à la *druj* ou *druh,* il s'ensuit que le côté d'*arta* était le sud.

La question qui se pose alors est de savoir pourquoi Xerxès a cru devoir préciser l'orientation dans laquelle devait se pratiquer le culte d'Ahuramazda. On serait d'abord tenté de répondre qu'en cela, il faisait preuve de zèle zoroastrien. Mais, à la réflexion, il paraît tout aussi plausible qu'ayant assimilé les dieux babyloniens aux anciens daivas, il ait fait allusion à l'orientation qui caractérisait le culte de ceux-ci, et que sa proclamation n'ait donc rien de spécifiquement zoroastrien.

* * *

Entre le règne de Darius et celui de Xerxès, l'influence cléricale semble avoir progressé, car, comme l'observe Pagliaro[17], alors que Darius ne parle que de sa propre loi, Xerxès mentionne aussi "la loi qu'Ahuramazda a établie", c'est-à-dire, vraisemblablement, la tradition juridico-religieuse dont les mages étaient les dépositaires.

Ce que nous raconte Hérodote (VII, 113, 191 et 35) d'actes religieux accomplis par Xerxès ou par ses mages n'a rien qui doive nous surprendre: le sacrifice de mille bœufs à "l'Athéna d'Ilion" rappelle les hécatombes offertes, selon l'Avesta, à Anāhitā"; de même, les sacrifices à "Thétis" et aux "Néréïdes" et celui de chevaux blancs au fleuve Strymon: le sacrifice aux vents rappelle le culte de Vayu. Même le châtiment qu'il infligea, dans sa colère, à l'Hellespont en le faisant frapper à coups de fouet ne contredit pas la dévotion iranienne aux eaux[18]: il suffit de songer aux pratiques populaires, dans certaines régions de l'Italie, où on insulte et frappe la statue d'un saint s'il n'a pas accor-

dé ce qu'on lui demandait.

J. Duchesne-Guillemin
Professeur à l'Université de Liège

1. L'entrevue entre Cyrus et Zoroastre, imaginée par Hinz (*Zarathuštra*, 1961), est, de l'aveu même de l'auteur, du domaine de la fantaisie. Pour établir que Cyrus était zoroastrien, Hinz allègue les «autels du feu» de Pasargades, dont il attribue l'invention à Zoroastre et la construction à Cyrus. Ces prémisses sont indémontrées.
2. Comme l'a montré Hildegarde Lewy, *Archiv Orientalny*, 1949, p. 56 sq.
3. *Historia Mundi*, Bern, III, 1954, p. 67 sq.
4. Cf. Hild. Lewy, *A Locust's Leg, Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, 1962, p. 159.
5; *Ibidem*, p. 159 à 161.
5? Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948, p. 91.
6. Tel est le jugement d'Olmstead, *op. cit.* p. 89.
7. *Sitzungsber. Berlin* 1912, p. 685 sq., suivi par Schaeder, *Nachr. Göttingen*, 1946/47, p. 24 sq. et par Asmussen, *Historiske tekster fra Achaemenidetiden*, 1960, p. 144 sq.
8. *Altri Saggi di Critica Semantica*, 1961, p. 119 sq. L'auteur semble ignorer les travaux de Schaeder et d'Asmussen cités à la note précédente, mais cela n'importe pas essentiellement.
9. Olmstead, *History of the Persian Empire*, p. 109; Nyberg, *Historia Mundi*, III, p. 76.
10. Sur une autre hypothèse encore, selon laquelle les *ayadana* seraient des temples élamites, v. K. Erdmann, *Das iranische Feuerheiligtum*, p. 70, n. 19.
11. *Survey of Persian Art*, 123 D.
12. *Ibidem*, 123 K, 124 X, scène de gauche; Wiseman, *Cylinder-Seals of Western Asia*, London, numéros 101 et 102.
13. *Survey* 124 X et *Wiseman* 102.
14. B. Segall, Notes on the Iconography of cosmic Kingship, in *The Art Bulletin*, 1956, p. 56 sq. L'Orange, Expressions of Cosmic Kingship in the Ancient World, in *La Regalità sacra*, 1959, p. 481 sq., a cru reconnaître dans ce cercle un *clipeus*: il se fondait sur des dessins inexacts, qu'annulent les photographies.
15. Cf. Zaehner, *The Dawn and Twilight*, p. 82, et J. D.-G., *La Religion de l'Iran ancien*, Paris, Collection Mana, Presses Universitaires de France, 1962, p. 189 sq.
16. *BSOAS*, 1962, June.
17. *Storia della Letteratura Persiana*, 1960, p. 31 sq.
18. Zaehner, *Dawn and Twilight*, p. 160, croit pouvoir excuser Xerxès par le fait qu'il s'agissait d'eau salée et en citant un passage du Bundahisn où Ahriman est dit avoir souillé les eaux en les rendant saumâtres. Mais c'est oublier que l'obligation de ne pas souiller l'eau s'étendait à l'eau de mer, comme en témoigne l'histoire de Tiridate, roi d'Arménie, se rendant, avec ses mages, à la cour de Néron par voie de terre.

Avesta

LES CITATIONS AVESTIQUES DE L'AUGMADAIČA

PAR

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE

(Avril-Juin 1936)



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER

12, RUE VAVIN, PARIS (VIe)

MDCCCCXXXVI

LES CITATIONS AVESTIQUES

DE L'AUGMADAIČA,

PAR

JACQUES DUCHESNE-GUILLEMIN.

L'*Augmadaiča*, petit traité sur la mort, est une compilation de 29 citations avestiques mêlées à des développements en pehlevi. M. W. Geiger en a donné l'édition complète en 1878. Darmesteter, *Zend-Avesta*, III, (1893), p. 154 et suiv., a fourni, des citations avestiques, un texte un peu différent de celui de Geiger, grâce à l'appoint de manuscrits nouveaux. L'un et l'autre éditeur se sont bornés a choisir entre les diverses leçons; en beaucoup d'endroits, cependant, ils ont dû corriger pour obtenir un texte intelligible; en d'autres, on a renoncé à donner un texte correct, et la traduction proposée est conjecturale. En somme, l'utilisation pure et simple d'une tradition si corrompue donne un résultat peu satisfaisant, l'aspect du texte ainsi établi ferait même douter de l'authenticité des citations, n'était la concordance de six d'entre elles avec des passages de l'Avesta connu autrement.

Ce qui a manqué aux deux savants éditeurs, c'est d'être guidés par les principes généraux de lecture de l'Avesta, qui sont aujourd'hui d'application courante, mais étaient inconnus ou ne s'étaient pas encore imposés à l'époque où ils ont travaillé. F. C. Andreas n'a divulgué qu'en 1909, dans les *N.G.G.W.*, p. 42 et suiv., son hypothèse relative à l'histoire

du texte avestique. Sans doute, il faut rendre justice à Chr. Bartholomae, qui écrivait, avant cette date, qu'« une des causes les plus importantes [des bizarreries graphiques de l'Avesta] réside dans le fait que les écrits avestiques ont été d'abord rédigés en un alphabet moins élaboré »; mais le *Grundriss*, où cette phrase figure (§ 268), n'a paru qu'en 1901 : ni M. Geiger, ni Darmesteter n'ont pu utiliser la doctrine, dont Bartholomae lui-même est loin d'avoir tiré tout le parti possible.

Le livre de K. F. Geldner, *Über die Metrik des jüngeren Avesta*, est de 1877. M. Geiger n'a guère pu s'en inspirer. Darmesteter, qui le pouvait, n'a pas voulu : il s'accordait avec Bthl., d'ailleurs si différent de lui, pour refuser toute valeur au critère métrique.

D'autre part, l'*Augmadaiča* ne fait point partie de l'*Avesta* de Geldner, si bien que, en somme, aucun essai n'a été fait pour y retrouver des suites d'octosyllabes, du moins jusqu'en ces dernières années. En 1931 seulement, M. H. S. Nyberg, *J. as.*, I, p. 43 et suiv., a incidemment restitué 6 vers dans les passages 57 et suivants. Un tel résultat encourageait à étendre l'application de la méthode à l'ensemble des citations. L'épreuve, dont on lira le détail ci-dessous, conduit à retrouver un nombre de vers beaucoup plus important : presque toutes les citations sont entièrement versifiées; le cas échéant, des gloses s'y décèlent par des critères variés; ou encore, comme dans l'Avesta que nous connaissons, ce sont des suites d'octosyllabes mêlés de formules non métriques. Trois seulement échappent à tout essai de restitution métrique : 1, 12 et 112 : toutes trois sont de celles qui appartiennent à l'Avesta connu autrement. C'est dire que tout ce qui est neuf pour nous dans l'*Augmadaiča* est métrique.

Le texte traditionnel qu'on donne ci-dessous comme base à la discussion est celui de Geiger, transcrit dans l'orthographe de Bartholomae.

1. *aogəmadaēčā usmahičā vīsāmadaēčā* «nous nous appelons, nous voulons, nous nous apprêtons» : ces trois mots, qui n'offrent pas un sens complet, sont extraits mécaniquement d'une formule gâthique du *Haptahāti*, Y, 41, 4 (non métrique) : seul leur âge vénérable, à défaut de caractère métrique, les rend propres à figurer ici en manière de solennel *Introït.*

3. *šātō manå vahištō urvąnō* reproduit incomplètement Y., 60, 11, métrique, dont Bthl. a fourni une interprétation en progrès sur celle de ses devanciers. Mais, le premier mot, qu'il lit *šātō*, compte pour 3 syllabes; de plus, il ne faut pas y chercher un infinitif : c'est simplement le locatif du substantif *šyātu-* «joie» (cf. *Composés de l'Avesta, s. v.*). — Le sens exige que l'on voie en *manå* un pluriel : car il y a autant d'esprits que de personnes; du reste, c'est sûrement le pluriel qu'on a dans les parallèles *urvąnō* et *tanvō*. — La leçon *vaštō*, choisie par Bthl., est seule correcte. — Malgré ces changements, la restitution métrique de Geldner reste valable, car on regagne dans le premier mot la syllabe que l'on perd dans le deuxième.

...... *šiyātau*	«(que nos) esprits (soient) dans la
manahō vaštau urvānō	joie, nos âmes selon le souhait»

12. *usəhištaṯ vōhu manō hača gātvō zaranyō-kərətō* «Vahu Manah se leva de son trône fait en or» reproduit le début de V., 19, 31. Son incorrection le signale immédiatement comme tardif : le cas de l'épithète ne s'accorde ni avec celui du substantif, ni avec ce qu'exige *hača*. Si on était tenté de rechercher un texte correct par l'interprétation des graphies, un coup d'œil sur le passage suivant, V, 19, 32, prouverait la vanité de l'entreprise : on y lit les deux mêmes formes avec *aiwi*, qui pourtant exige l'accusatif. Il est évident que le rédacteur des deux passages ne savait plus la grammaire.

16. *x^varəθanąm hē bərətąm zarəmayēhe raoγnahē* est le début de H. 2 (=Yt. XXII de D.) 18. — Le troisième mot est écrit *bərətąm* dans les deux éditions; mais, deux manuscrits ont *barətąm*, adopté par Bthl.; le mot est bien, comme l'ont vu Geiger et Bthl., un impératif passif 3ᵉ sg.; mais il compte pour 3 syllabes et doit être lu *baratām* : c'est le passif du verbe qui figure dans l'expression parallèle de V., 13, 28 : *baratu x^varəθanąm sūnahe.* Ainsi disparaît l'une des deux formes sur lesquelles repose l'athématique *bar-* posé par Bthl.; l'autre, *barətu*, ne résiste pas davantage à l'examen : elle compte, en effet, Y, 33, 9, pour 3 syllabes et doit être lue *baratu*, avec plusieurs manuscrits. — Le gén. plur. *biritanąm* du manuscrit B de l'*Aug.* donne un sens peu satisfaisant et fait figure de *lectio facilior,* par adaptation à *x^varəθanąm.* Si l'on admet, à la rigueur, qu'il s'agisse d'une variante réelle — citation d'un passage différent — la métrique n'en est pas altérée. — Bthl. suit les manuscrits en lisant *zaramayahe.*

„*huvarθanām hai baratām*	«qu'en fait d'aliments, il lui soit apporté
zaramayahya raugnahya	du beurre printanier»

17. *yaθa vā ərəzatō paiti yaθa vā zaranyō paiti yaθa vā kāčiṯ gaonanąm.*

B et C ont *paiθi; paiti* avec un nom de métal exigerait le génitif, comme au Yt., 15, 7, où il faut lire *upa taērəm harayå yuxtayå paiti ayaŋhō* «sur le sommet de la Harā doublée de fer» (et non un composé *paiti.ayah-*, que Bthl. laisse sans traduction, et qui ne conduit, en effet, à aucune interprétation acceptable); *paiti* avec le gén. et signifiant «au moyen de» est attesté Yt., 16, 6 (cf. *Wb.*, 825). *θ* est le traitement S.-W. de la palatale antérieure qui donne *s* dans *vispō.pis-*, etc. Quant au vocalisme, Bthl. se fonde sur le parallèle skr. *viçva-*

viç- pour poser *vīspō . pis-* et *ərəzatō . piθ-* : l'*a* de la graphie *paiθi* n'a pas plus d'existence que celui de *°paisīm* : *ai* note *i* comme dans *irīraiθyāt̰* (*Grdr.*, § 268, 9).

°yaθā vā r̥zata-piθi	«soit ornés d'argent,
yaθā vā zaranya-piθi	soit ornés d'or,
yaθā vā kāčit gaunanām	soit de quelque autre couleur»

19. *pasča parairistīm daēva drvantō duždåŋhō baoδəm araθa fratərəsənti* «après (sa) mort, les dévas méchants et pervers ont peur de son parfum»

°yaθā maišī vr̥kāvatī	«comme la brebis menacée par le loup
vr̥kāt hača fratr̥sati	a peur du loup»

reproduit la fin de V. 19, 33; les deux vers n'ont pas été remarqués par Geldner.

25 à 27. *āat̰ mąm tanvō iθyejaŋuhaiti manya manaŋha humatam; āat̰.* etc. . . *hizva mrūiδi hūxtəm; āat̰.* etc . . . *zastaēibya varəza hvarštəm šyaoθanem.*

Le vocatif *tanu* a été mal vocalisé en *tanvō*. — Le parallélisme des expressions dénonce une glose en *šyaoθanəm*, qui est aussi de trop pour le vers.

°āt mām tanu θyajahvati	«alors, corps menacé,
manya manaha humatam	pense-moi le bien-pensé avec ta pensée,
āt mām tanu θyajahvati	alors. . . .
hizuva mrūdi hu-uxtam	dis-moi le bien-dit avec ta langue;
āt mām tanu θyajahvati	alors, . . .
zastaibya varza hu-vr̥štam (*šyaoθanəm*)	fais-moi le bien-fait avec tes mains»

28. *mā mąm tanvō iθyejaŋuhaiti aŋrāi vairīm fraspayōiš yim xrvantəm āiθivantəm yim daēvīm afradərəsavantəm frākərəntat̰ aŋrō mainyuš* [*pōuru-mahrkō*] *bunəm aŋhəuš təmaŋhahē yat̰ ərəγatō daožaŋhahē.*

L'accord des manuscrits donne, au 2ᵉ vers, *vairi* : c'est le locatif de *var-* «forteresse». La correction de Spiegel, reprise par Darmesteter : *vaire* est inutile, car le locatif est normal pour rendre le terme du mouvement et, d'autre part, *var-* est athématique. Le sens du mot, bien garanti pour le Var de Yama, est encore confirmé par le parallèle de *drujaskanā* «antre de la D.» : il s'agit, de part et d'autre, d'une demeure de démon, souterraine, voisine des enfers (sur *drujaskanā*, cf. le *Bd.*, cité Bthl., *s. v.*); de plus, le verbe *kar-* employé ici comme pour le Var de Yama, indique une fabrication. Ces indications suffiraient à rendre improbable la correction *vairīm* «lac» de Geiger, reprise par Bthl. Elle est, d'ailleurs, toute gratuite sous le rapport de la forme. M. H. W. Bailey est donc fondé à la déclarer inacceptable, *J.R.A.S.*, 1934, p. 146. — Le premier mot du vers compte pour 3 syllabes; en fait, la syntaxe demande un génitif : *ahrahya.* La graphie *aŋrāi* doit être appréciée exactement de la même manière qu'*ahurāi* qui note, au Y, 30, 1, *°ahurahya,* comme l'a vu M. A. Meillet, *J. as.*, 1920, I, p. 198. — Au quatrième vers, le mot écrit *daēvīm* se rapporte au *var* : c'est donc un acc. masc. sg. — La lecture *a-fradr̥svantam,* fournie par Bthl., s'appuyait sur la morphologie : elle est confirmée par la métrique. — *pouru . mahrkō,* qui est de trop pour le vers, manque dans le meilleur manuscrit : Geiger a eu raison d'y voir une glose postérieure. — Les deux derniers vers reparaissent V, 19, 47; leur caractère métrique a échappé à Geldner.

°mā mām tanu θyajahvati	«corps menacé, ne me précipite
ahrahya vari fraspayāiš	pas dans le repaire du mauvais

yam xruvantam āθivantam	ce (repaire) terrible, plein de mort,
yam daivyam afradṛsvantam	démoniaque, impénétrable à l'œil,
frākṛntat ahrō maniyuš (pouru. mahrkō)	qu'a fabriqué l'esprit mauvais,
bunam ahauš tamahahya	au fond du monde de la ténèbre,
yat ṛgatō dāužahvahya	de l'épouvantable enfer»

41. *aməšačit̰ parō avaŋhē isənti mašyākåŋhō.*

La tradition du premier mot est assez mauvaise : B et C ont respectivement *aməšat̰* et *amišit̰;* A donne *aməščit̰;* les manuscrits du Dastūr ont *hamasčit̰*. Bthl. lit comme les deux éditeurs. La traduction de Geiger : «les immortels désirent d'abord les hommes pour protection» est impossible; celle de Bthl. : «die Menschen bitten die Am. um Beistand» fait d'*avaŋhē* un «infinitif» dépendant d'*isənti;* le caractère insolite de ce prétendu infinitif ressort des remarques de M. E. Benveniste, *Les Infinitifs avestiques*, p. 60. Ce qui est plus grave, c'est de devoir considérer *aməša* comme un acc. plur. Toute la difficulté vient de la lecture adoptée. Car le reste de la phrase se traduit d'emblée; «les hommes demandent d'avance ... pour le secours». Que demandent-ils ? Le développement pehlevi indique qu'il s'agit de quelque chose qu'on peut emporter comme provision; d'autre part le mot compte pour 2 syllabes. La convergence des deux indices recommande de lire *āmiš-*, qui serait le correspondant de véd. *āmiṣ-* «viande crue, viande». Le meilleur manuscrit, A, donnerait du mot une graphie assez fidèle. — *avaŋhō* de Darmesteter est évidemment inférieur à *avaŋhē, avaŋ́hē* des manuscrits de Geiger. — *isautə* des manuscrits se corrige soit en *isənti* (Geiger et Bthl.), soit en *isəntē* (Darmesteter). Le moyen est autorisé par skr. *icháte*, etc., et donne un sens excellent : «cherchent à se procurer pour eux-mêmes».

āmiščit parō avahai isant(a)i martiyākāhō	«les mortels désirent d'avance se procurer de la viande pour le secours»

48. *čim aošaŋhå aošaŋuhaiti ąstəm isaiti tanva čim uruna cim frazainti cim vā gaēθāhvō mahrkasəm.*

La lecture des deuxième et troisième mots, bien que la tradition en soit fort mauvaise, ne fait de doute pour personne; *aušahvati* est un locatif, régulier avec verbe de souhait, Reichelt, § 515.

«*čim aušahvā aušahvati*	«comment un mortel peut-il souhaiter
ąstam isati tanuva	à un mortel le malheur par le corps,
čim uruna čim frazanti	par l'âme, par la descendance,
čim vā gaiθahva markaθam	ou la destruction dans les biens?»

49. *anamarəždikō zī asti havāi marəždikāi.*

Le premier mot, lu de même par Bthl., mais *anāmarəž°* par Darm., contient évidemment le préfixe *au-* suivi du préverbe *ā* qui est dans pers. *āmurzīdan;* skr. *mṛdīka-* donne la lecture de *ṛ* et d'*ī*. — Le 2e vers est incomplet.

«*an-āmṛždīkō zi asti hvāi mṛždīkāi . . .*	«erbarmungslos ja ist er gegen seinen Erbarmer . . .»

51. *oium tat̰ vā . . . ayarə ājasaiti spitama zaraθuštra aēva va xšapa* est lacuneux et ne paraît pas d'abord se prêter à une restitution. Toutefois, si l'on veut bien considérer *tat̰ vāzitat̰* des manuscrits A et C comme glosant *oium : tat vā zi tat* «c'est-à-dire (*zi*) celui-ci ou celui-là», «un jour quelconque», on obtient pour le reste une série d'octosyllabes :

°aivam ayar ājasati	«un jour arrive,
spita-ama zaraθuštra	Spitama Zaraθuštra,
aivā vā xšapā . . .	ou bien une nuit . . .»

(sur *spitama* tétrasyllabe, v. H. Lommel, *IF.* LIII, p. 170 et suiv. et J. Duchesne, *Composés de l'Avesta, s. v.*).

La paraphrase pehlevie indique qu'il s'agit du jour de la mort; on s'explique dès lors la présence d'une glose pour enseigner que ce jour peut être n'importe lequel.

55. *ayarō āmiθnāiti juye tanuš frayaerē ayąn buvaiti hubaδrō hupaitianātō aδa aparē ayąn dužāθrəm.*

Le premier mot compte pour 2 syllabes : lire *ayar.* — *juye* est inutile au sens et de trop pour le mètre. — *hupaitianātō* est dans les manuscrits. Darm. corrige en *°žnātō;* la correction de Bthl., en *°šnātō* est seule phonétique. Le signe de *š* et celui d'*ā* se confondaient aisément, si l'on en juge par l'alphabet pehlevi. — *aδa* romprait la symétrie du v. 4 avec le 2. C'est une glose postérieure. L'opposition des deux phrases ressort assez de leur seul rapprochement.

°ayar āmiθnāti (juye) tanuš	«on doit laisser venir le jour;
frayarai ayan bavati	au matin du jour, on est
hubadrō hupatišnātō	heureux, bien considéré;
(aδa) aparai ayan dužāθram	au soir du jour : le malheur»

56. *dōuš-dātayå fraēšta drvantō* (le Dastūr ajoute :) *duždåyhō.*

La correction de *dōuž°* en *duž°* (Bthl.) est superflue : le mot est du type de *dōuš.sravah-;* le 2° terme, écrit *dātayå,* est pour *dātiyå,* comme le remarque Bthl.; le mot entier compte pour 3 syllabes, si, comme c'est probable, *drvantō* se lit aussi en 3 syllabes. — Le vers offre un sens complet, sans le mot

duždåyhō, dont l'absence, dans les manuscrits de Geiger, autorise à y voir une glose. Ou bien est-ce le début d'un vers qui se lisait *duždāyahō zi duždāhō* «c'est ceux qui ont mauvais esprit qui sont malfaisants?» (sur ces deux adj., cf. P. Tedesco, *ZII,* II, p. 47).

°dāuž-dāt(i)yå fraišta dr(u)vantō	«c'est par ignorance qu'il y a le plus de méchants»

57 à 66. *āat̰ mraot̰ ahurō mazdå frākərəstō astōvīδōtuš zirijå apairiayō — yahmat̰ haċa naēčiš bunjayāt̰ aošayuhatąm mašyānąm nōit̰ aēθrapatayō nōit̰ daýhupatayō nōit̰ sāsəvištå nōit̰ asəvištå nōit̰ usyąstačō nōit niyą — naēδa frakinəm aýhå zəmō yat̰ paθanayå skarənayå dūraēpārayå.*

Les vers 1 à 4, 6 et 7 (ci-dessous) ont été restitués par M. Nyberg, *loc. cit.;* ma restitution ne s'écarte de la sienne, pour ces six vers, que sur deux points : au 3, il lit *za'ri-jāh* ce que les manuscrits lisent *zirijå, zaražå, ziražå :* ces graphies représentent en réalité *zari ;* car *zairya* eût été plutôt noté *zaire,* comme *narya* dans *naire.manah-. zari* est la forme que prend en premier t. le simple **zarant-* (skr. *járant-*), de même que *bərəzi* est la forme prise par *bərəzant-.* Le sens reste celui qu'a indiqué Nyberg. — Au v. 6, je lis comme l'unanimité des manuscrits. M. Nyberg a suivi Bthl., qui corrige en *usyąš tačō.* Non seulement la correction est gratuite, mais elle crée une difficulté : *tačō* serait un Nomin. sg. irrégulier de *tačant-.* L'exemple parallèle de Yt. 10, 71 (métrique); *fraštačō,* que Bthl. lit en deux mots, est donné en un seul et sans point de séparation par Geldner, sans variante. D'un côté comme de l'autre, on n'a rien à changer au texte : il s'agit de cp. à 2° t. verbal radical thématique et à 1er t. adverbial : *fraš-tača-* «qui court en avant», *usyąs-tača-.* Quant à l'*s* finale d'*usyąs°*, on peut la conserver, en la considérant comme issue

de *š* par assimilation à l'*s* qui précède. — Après *niyaš*, on sous-entend un 2ᵉ terme *tačō*. — Au v. 7, *frakanəm* est pris par Bthl. comme un sujet de *bunjyāt;* mais, puisque l'ensemble des hommes a déjà été désigné, on ne voit pas quelle victime nouvelle pourrait s'y ajouter; *frakanəm* ne peut donc désigner qu'un endroit, à l'acc. de mouvement : le vers et les suivants renchérissent sur *niyaš-(tačō)*. — *aušahvatām martiyānām* forme évidemment un vers, qui va avec *naičiš;* au contraire, *nōiṯ aēθrapatayō*, etc. n'est qu'une glose. — *dūraiparayå* est peut-être une glose, amenée par les deux épithètes précédentes, qui entrent dans un vers; ou bien, c'est un 9ᵉ vers, cité incomplètement.

°āt mravat ahurō mazdå	«alors dit Ahura Mazdāh :
frakṛstō astō-vīdātuš	Asto-vīdātu a été créé,
zari-jå a-pari-ayō	meurtrier des vieillards, impérissable,
yahmat haˊca naičiš bunjyāt	auquel personne n'échappe
aušahvatām martiyānām	parmi les hommes mortels
(*nōiṯ aēθrapatayō nōiṯ daŋhupatayō nōiṯ sāsəvištå nōiṯ asəvištå*)	(...)
nait usyastačō nait niyaš	qu'il coure vers le haut ou le bas,
naida frakanəm ahyå zmō	même en un trou creusé dans cette Terre,
yat paθanayå skarnayå	qui est large, ronde,
dūraiparayå . . .	aux bornes lointaines . . .»

69. *anye aŋhōuš frašōčarəθrå.*

La tradition des deux premiers mots est assez mauvaise; mais le sens du vers est clair. En *anəaŋhōuš, aiŋhəuš, aiə aŋhōuš* des manuscrits, Geiger a vu des altérations de *anye aŋhōuš*. Quant au sens, c'est Darmesteter qui s'en est le plus approché, dans sa note de la page 162 : «autres que les auteurs de la résurrection», mais sans saisir la construction. En effet, le

dernier mot ne peut être autre chose qu'un gén. sg. : c'est le gén.-ablatif de comparaison après *anya-* (cf. V, 2, 2, etc.). — La lecture *anya* respecte mieux qu'*anye* la tradition. C'est l'instrumental en fonction d'adverbe (cf. *Wb.*). — Le vers continue et complète la citation précédente.

°anya ahauš fraša-čarθrō	«sauf l'Illum nateur du monde»

77. *pairiθwō bavaiti pantå yim dānuš pāiti fra bunāṯ tačintiš hå diṯ aēvō apairiθwō yō vayaoš anamarəždikahē.*

təm des manuscrits est corrigé en *yim* par Geiger d'après les deux citations suivantes. — *fra bunāṯ* paraît être une glose. — La dernière ligne emploie une formule qui est métrique au nominatif : **yō vayuš anāmṛždikō*. — *Vayu et Astō-vīdātu* sont les deux démons de la mort, dont le rôle respectif est défini V., 5, 8. La citation 77, qui mentionne l'un, se rattache à ce qui précède, où l'autre est nommé.

°parīθwō bavati pantå	«franchissable est le chemin
yam dānuš pāti (fra banāṯ) tačantiš	que protège une eau courante
hāu dit aivō aparīθwō	celui-là seul est infranchissable
yō vayauš anāmṛždīkahya	qui est de l'impitoyable Vayu»

78. *pairiθwō*, etc. *yim ažiš pāiti gāu-stavå aspaŋhāδō vīraŋhāδō vīraja anamarəždikō hāo diṯ*, etc.

1 comme au 77.

°yam ažiš pāti gau-stavå	«que défend un dragon gros comme un bœuf
aspa-hādō vīra-hādō	et qui s'en prend aux chevaux, aux hommes,
vīra-jå anāmṛždīkō	qui tue les guerriers, impitoyable»

5 et 6 comme 77, 3 et 4.

79. *pairiθwō*, etc. *yim arəšō pāiti axšaēnō anamarəždikō hå*, etc.

L'épithète *anamarəždikō*, qui est plate et qui dérange le mètre, doit avoir été introduite des citations voisines.

1, 3 et 4 comme au 77.

2 : *°yam aršō pāti axšainō*	«que défend un ours brun»

80. *pairiθwō*, etc. *yim mašyō gaδō pāiti aēvōjanō anamarəždikō hå*, etc.

Bthl. a reconnu en *aēva jaŋhan mar°* (A et B; C sans séparation) une altération d'*aēvō . jå anam°*. On voit que les manuscrits n'ont pas trace d'*ō* en finale de premier terme; quant à *aŋh*, c'est une notation intéressante de *å* issu de **āns*.

1 comme au 77.

°yam martiyō gadō pāti	«qu'un homme bandit défend,
aiva-jå anāmr̥ždikō	tuant d'un coup, impitoyable»

4 et 5 comme 77, 3 et 4.

81. *pairiθwō*, etc. *yō haēnayå čaxravaiθyå vyāzdayå hå*, etc. *yō* est corrigé de *yim* par Geiger. — La première épithète de l'armée, littéralement «portant une roue (comme emblème)» est interprétée par Bthl. comme désignant l'armée en campagne; la seconde est de trop pour le mètre et semble une glose, d'ailleurs tout approximative, de la précédente, dont le sens n'était pas intelligible sans le secours d'une explication.

1, 3 et 4 comme aux 77 et 79.

2 : *°yō hainayå čaxravaθyå*	«celui d'une armée porte-roue
(*vyāzdayå*)	(en embuscade)»

82. D. est donné seulement par Darmesteter : *āaṯ mraoṯ ahurō mazdå dušxratūm apairi gaēθąm aθrāvayaṯ gāθąm*.

La traduction en pehl. d'*apairi gaēθąm* est illisible; D. et Bthl. n'interprètent pas le mot. Son sens ressort à la fois du contexte et du sens établi pour *pairigaēθa-* par Bthl. lui-même, à savoir «trésor où M. conserve les bonnes actions, bonnes pensées et bonnes paroles des hommes». Être dépourvu d'un tel trésor est, pour un homme, synonyme de n'avoir rien de bon à son actif. Les trois épithètes sont des termes de la langue religieuse pour caractériser l'impie. Le *θ* de la dernière représente le traitement S.-W. de la palatale antérieure, et n'a pas à être corrigé. — Le dernier vers est incomplet : de fait, le pehlevi continue.

°āt mravat ahurō mazdå	«alors dit Ahura Mazdāh :
duš-xratum a-parigaiθam	celui qui a mauvais esprit, pas de «trésor»,
a-θrāvayat-gāθam . . .	qui ne récite pas les gāthās . . . »

83. *yaθa drvå gaom isti uta drvå aspəm isti uta drvå maēšinəm yavaŋhəm isti*.

G. et D. traduisent *isti* par «erlangt, acquiert», d'après pehl. *vindēt*, mais sans analyser; Bthl., pour garder le sens, corrige en *viste*. Mais, le pehlevi ne donne qu'une paraphrase, et non forcément une traduction fidèle. La lecture *istai* respecte davantage le texte et fournit le correspondant de skr. *īṣṭe*. — Le 3ᵉ vers est troublé par deux mots introduits mécaniquement du vers précédent.

°yaθa druvå gavam īstai	«comme l'impie possède un bœuf
uta druvå aspam-īstai	et l'impie possède un cheval
uta (drvå) maišinam yavaham (isti)	et un pré à moutons»

84. *pąsnuš gavō pąsnuš aspa pąsnuš ərəzatəm zaranım pasnuš narō čiryō taxmō.*

„pąsnuš gavō pąsnuš aspa	«poussière les bœufs, poussière les chevaux,
pąsnuš ṛzatam zarąnyam	poussière l'argent, l'or,
pąsnuš narō čiryō taxmō	poussière l'homme brave, vaillant»

[112]. *aθa jamyāt yaθa ā̹frīnāmi — humatanąm hūxtanąm* «qu'il advienne comme je souhaite — de bonnes pensées, de bonnes paroles . . .»

Cet *Amen,* emprunté, comme l'*Introït,* au Yasna (68 . 19 et 20), n'est pas davantage métrique.

*
* *

Le corps de l'ouvrage, sauf 12, l'est tout entier. A côté de citations isolées, on en distingue qui forment, placées bout à bout, de longues suites de vers : de 25 à 28 : treize vers; de 57 à 69 : neuf vers; de 77 à 81 D : vingt-cinq; 82 et 84 : six. Il est visible que ces suites étaient continues dans le texte auquel le rédacteur les a empruntées, et que c'est lui qui les a découpées pour y intercaler les développements pehlevis. Le nombre des extraits distincts se trouve, de la sorte, ramené à quinze, sans compter les trois fragments en prose.

D'autres remarques pourraient être faites sur la composition générale du recueil, mais il vaut mieux les différer jusqu'à ce que l'examen critique des parties pehlevies, en s'ajoutant à la présente contribution, permette d'aborder l'ensemble du problème [1].

[1] On a pu profiter, pour la rédaction définitive de cet article, des observations de M. E. Benveniste.

EXÉGÈSE DE L'AHUNA VAIRYA

par
J. DUCHESNE-GUILLEMIN
Liège

L'étude présentée par M. E. Benveniste au XXIII[e] Congrès International des Orientalistes (Cambridge, 1954) et publiée dans l'*Indo-Iranian Journal*, I, p. 77 et seq. sous le titre de "La Prière Ahuna Varya dans son exégèse zoroastrienne" a suscité, de deux côtés, un nouvel examen de ce texte:

yaθā ahū vairyō aθā ratuš ašāṯčiṯ hačā
vaŋhə̄uš dazdā manaŋhō šyaoθananąm aŋhə̄uš mazdāi
xšaθrəmčā ahurāi ā yim drəgubyō dadaṯ vāstārəm

La veille du jour fixé pour ma communication sur ce sujet au Congrès de Munich (1957), j'ai reçu de M. H. Humbach le tirage de son article des *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, 11, intitulé "Das Ahuna-Vairya-Gebet".

Son interprétation s'est trouvée coïncider avec la mienne sur plusieurs points, ce qui nous engage à mettre d'abord ceux-ci en relief.

1) L'interprétation de *dazdā* comme nom d'agent, donnée par Bartholomae et admise sans discussion par Benveniste, est à rejeter. Ce nom d'agent refait sur un présent à redoublement (à côté du régulier *dātar-*) serait d'un type tout à fait insolite. On n'en a pas d'autre exemple en iranien. Quant au védique, les agents en *-tar-* tirés de thèmes secondaires de présent y sont déjà rares, mais, de plus, ils présentent toujours le degré plein de la racine (Macdonell, *Vedic Grammar*, p. 121): *codayitár-* "stimulant", *bodhayitár-* "éveilleur", *neṣṭár-* "espèce de prêtre"; avec redoublement, *vāvātár-* "adhérent". On attendrait donc, pour l'avestique, non pas *dazdar-* mais **dadātar-*.

J'ai proposé, comme M. Humbach, d'interpréter *dazdā* selon l'une des possibilités signalées par Bartholomae, *Zum altiranischen Wörterbuch*, p. 128, à savoir: comme 3[e] pers. sing. moyen (<**da-dh-ta-*); cette possibilité avait été retenue par Geldner. Celui-ci prenait le moyen au sens passif, et telle est aussi la solution adoptée par Humbach.

J'avais préféré la valeur moyenne, avec le sens de "recevoir" que garantit maint exemple avestique et sanskrit. Mais Humbach a raison

de dire que ce sens est incompatible avec la présence du datif *mazdāi*: en effet, ma construction: "Il (Zarathushtra) a reçu de Vohu Manah les tâches de vie pour Mazda" ne se recommande pas par sa simplicité.

2) *xšaθrəmčā* ne commence pas une phrase distincte, car on attendrait alors, comme l'a fait observer Bartholomae, ibid., quelque chose comme *aṯ xšaθrəm*.

D'autre part, il n'est pas exact que la postposition *ā* ne se construise jamais avec le verbe donner ni aucun verbe analogue. Même en laissant de côté, comme l'a fait Benveniste, Y. 29. 11, *mazāi ā paitī zanatā*, dont l'interprétation est problématique, il reste Y. 29. 5, *frīnəmnā ahurāi ā* "priant à l'adresse d'Ahura". Une telle construction n'est donc pas réservée aux phrases nominales et il est licite de rapporter, dans notre passage, *ahurāi ā* à *dazdā*. On a ainsi deux membres parallèles, commandés tous deux par *dazdā* et se terminant, l'un par *mazdāi*, l'autre par *ahurāi ā*.

3) Benveniste interprète *aŋhə̄uš* comme l'existence de Zarathushtra par référence à Y. 33. 11: *āṯ rātąm Zaraθuštrō tanvasčiṯ xᵛahyā uštanəm dadāitī*. Mais, malgré le parallélisme général des deux passages, rien ne dit que *aŋhə̄uš* de l'un soit synonyme de *tanvasčiṯ xᵛahyā* de l'autre: au contraire, la complète différence des termes invite à interpréter séparément les deux expressions. En fait, jamais *aŋhu-* ne désigne une vie individuelle; c'est toujours la vie, le monde, les êtres.

Tels sont les points sur lesquels nous nous sommes trouvés d'accord, M. Humbach et moi, spontanément et avant toute discussion. Pour le reste, nos interprétations divergeaient et j'ai été tenté de me rallier à la sienne, quand il me fit observer qu'il n'en était pas lui-même satisfait, la trouvant trop compliquée. J'ai de la sorte été amené à la réexaminer, point par point, et je dirai d'abord ceux de ces points qui me paraissent devoir être retenus.

4) La seule construction naturelle de *yim* est celle qui rattache ce mot à ce qui le précède immédiatement: *ahurāi ā*. On traduira donc, comme le propose Humbach (avec l'appui de Y. 29. 1): "... à Ahura, qu'ils ont donné pour pasteur aux humbles."

5) Il découle de ce qui a été dit sous 1) que *dazdā* a pour sujets *ratuš* et *xšaθrəm*. Ceci implique que *ratu* ne désigne pas une personne mais une action, comme l'a déjà vu Bartholomae pour Y. 43, 6: *aēibyō ratūš səṇghaitī ārmaitiš* "Armaiti leur proclame les jugements..."

6) *ahū* ne peut être pris comme nominatif. C'est l'Instrumental d'*aŋhu-* "existence, vie, etc."

Jusque là notre consensus, après discussion.

Voici maintenant ce qui, dans l'interprétation de Humbach, me paraît à rejeter.

7) Ayant éliminé *ahū* comme sujet de la proposition *yaθā ahū vairyō*, Humbach, suivi publiquement par W. Lentz, va chercher le sujet de cette proposition dans la proposition suivante: *ratuš*. Mais c'est là, comme me l'a fait remarquer W. Henning, une construction inacceptable: l'usage constant oppose à une proposition relative complète, commençant par *yaθā*, une autre proposition, principale, commençant par *aθā*.

ratuš ne peut donc être pris, par anticipation, pour sujet de *yaθā ahū vairyō*. Mais quel est alors le sujet de cette proposition?

Essayons un mot-à-mot: "De même qu'il est à choisir par le monde..."[1] N'est-ce pas Ahura Mazda lui-même qui est ici sous-entendu?

Ceci ferait apparaître dans la phrase *yaθā*...*aθā*... une symétrie qui justifierait cette structure syntaxique comme ne l'a fait aucune des traductions jusqu'à présent proposées. En effet, dans toutes ces interprétations, le tour *yaθā* ... *aθā* ... n'est pas autre chose, semble-t-il, qu'une manière pesante de dire qu'un même sujet est (ou fait) ceci et cela. Voici, au contraire, ce que donne notre interprétation: "De même que le monde doit choisir Ahura Mazda, ainsi (réciproquement) Ahura Mazda peut juger le monde, [ou, plus explicitement: ... ainsi, le jugement (*ratuš*) des actions du monde a été conféré à Mazda.]" Une relation réciproque est établie entre le monde et Dieu, et c'est ce que marque expressément la tournure *yaθā* ... *aθā* ...

8) Le sens de *ratu-* n'a pas besoin d'être "élargi" en "gebührende Zuteilung", comme il fallait qu'il le fût si on faisait de ce mot le sujet de *yaθā ahū vairyō*. Le sens, "juridique" si l'on veut, de "jugement, discernement", suffit parfaitement et fait pendant au "choix" indiqué par *vairyō*. On adoptera la traduction "jugement" pour laisser apparaître la relation étymologique, probablement sentie par le poète, avec *ašāṯ* "justice": la fonction de juge, la faculté de jugement conférée à Mazda est conforme "à la justice elle-même" (*ašāṯciṯ hačā*).

9) Quant à *vaŋhəuš manaŋhō*, quel est son rôle? Humbach lui rattache

[1] On pourrait songer aussi à traduire "de même qu'il est à choisir pour maître". en prenant *ahū* comme Instrumental résultatif – du type dc russ. *on byl soldatom* "il a été soldat" –, mais cette valeur de l'Instrumcntal en avestique est douteuse, on le sait, et de plus, il y a intérêt, quant à la clarté, à donner à *ahū* lc même sens de "monde" qu'un peu plus loin à *aŋhāuš*, et à faire ainsi se répondre les deux formcs d'un même mot.

Essai de traduction de Y. 29. 6: *Alors parla Ahura: "Mazda, qui connaît les formules en son âme, n'est même pas connu du monde* (*ou: comme maître*), *ni le jugement selon la justice elle-même* (*n'est connu*)*; et pourtant, le créateur t'a façonné pour l'éleveur et le pasteur.*"

directement *šyaoθananąm* et comprend "die aus dem guten Gedanken entspringenden Bewirkungen der Lebenskraft", construction dont on aurait maint parallèle: 34. 4, 45. 5 (avec *mainyəuš* au lieu de *manaŋhō*), 50. 9. Cependant, l'ordre des mots, *vaŋhəuš* ... *manaŋhō* encadrant *dazdā* et formant avec lui un hémistiche, engage à faire dépendre directement V. M. de *dazdā*, c'est-à-dire à voir dans *vaŋhəuš manaŋhō*, au génitif-ablatif, le point d'origine de l'action du verbe. D'où la traduction: "le jugement ... a été donné, à partir de Vohu Manah, ... à Mazda."

Ainsi se précise le rôle des Entités: la fonction juridique, cédée à Mazda, s'exercera "conformément à la justice elle-même", mais elle émane de Vohu Manah.

10) D'autre part, les deux moitiés du nom divin ne sont pas ici distinguées en vain: ce n'est pas par hasard que la fonction juridique est donnée à Mazda, tandis que le pouvoir est conféré à Ahura. La répartition se fait en vertu même de la nature de Dieu, en qui se sont joints, sans se confondre, les deux aspects – l'aspect "Mitra", juridique, et l'aspect "Varuṇa", terrible – de la souveraineté. Ainsi se trouve justifiée cette répartition, mieux encore que dans la traduction et l'explication proposées par K. Barr.

A ce dernier revient le mérite d'avoir aperçu, *Avesta oversat og forklaret* (1954), p. 208, que les noms *ahura* et *mazdā* ne sont pas toujours employés au hasard ("ikke altid i Flaeng"). Il écrit, *ibid.*: "dans la profession de foi Y. 27. 13, Zarathushtra réalise pour Mazda les actes de Vohu Manah, mais le pouvoir pour Ahura. Mazda est ici la divinité qui comme providence veille au bien-être du peuple, tandis qu'Ahura est le Seigneur qui administre le bon gouvernement." L'opposition ainsi définie est certainement justifiable dans les textes: on citerait Y. 29. 4; Y. 29. 8 et 9–10; et Y. 33. 14 (Mazda et Aša). Mais celle que notre interprétation fait apparaître, entre "jugement" et "pouvoir", est plus exactement conforme à la distinction entre Vohu Manah et Aša, entre "Mitra" et "Varuṇa".

On le voit, Ahura Mazda est ici caractérisé dans sa double essence, et en somme, toute la prière paraît enfin n'avoir pas d'autre objet que de définir Dieu, dans ses rapports avec le monde et avec les Aməša Spəntas. Quoi de plus digne de la plus sacrée des prières?

11) Mais d'abord, on n'a pas assez remarqué (et même pas du tout), me semble-t-il, un défaut commun aux interprétations occidentales de l'Ahuna Vairya, jusques et y compris celle de Benveniste. Selon elles toutes, cette prière a pour objet Zarathushtra, sujet du premier vers et du dernier hémistiche. Or, outre la difficulté grammaticale, déjà signalée,

de rattacher *yim* à autre chose qu'à *ahurāi ā* qui précède immédiatement, pourquoi le prophète, si c'est de lui qu'il est question, ne serait-il pas explicitement nommé?

Il ne s'agit pas de cet homme, mais de son Dieu.

Il s'agit de théologie. Et sans doute la doctrine formulée sera-t-elle celle-là même qu'a enseignée Zarathushtra, mais elle sera présentée en elle-même, comme une vérité éternelle (ou presque, on le verra).

Dieu est proposé au monde comme l'objet d'un choix: il est *vairyō*. Sans doute son *Spənta Mainyu* transparaît-il ici nécessairement, bien qu'innommé? Quoi qu'il en soit, à ce choix par le monde a répondu, du côté divin, une sorte d'investiture de la fonction juridique, qui elle aussi met en jeu un choix, et des autres qualités et caractères d'Ahura Mazda.

Cette investiture, quels en sont les auteurs, ou les acteurs, sinon les Entités dont les noms figurent dans la prière: Aša, Vohu Manah, Xšaθra? Ce sont elles qui, sans doute, ont donné (*dadaṯ*) Ahura Mazda pour pasteur aux humbles. Et c'est en vertu de cette sorte d'élection (on songe à Marduk élu par les dieux) que les deux attributs de la souveraineté lui sont conférés: le jugement et le pouvoir. Les Entités se soumettent, ou même s'incorporent à lui, s'absorbent en lui.

Il nous manquait, de la réforme zoroastrienne, telle que l'a éclairée Dumézil, une charte de fondation. Il me semble que la voici:

"*De même qu'Il est à choisir par le monde, ainsi le jugement, selon la justice elle-même, des actes du monde a-t-il été donné, de la part de la Bonne Pensée, à Mazda, et le pouvoir à Ahura, qu'ils ont donné pour pasteur aux humbles.*"[2]

Si, pour finir, nous confrontons cette interprétation avec la tradition parsie, nous retrouvons que celle-ci en a gardé des traces non négligeables.

D'abord, la tradition parsie, depuis Yasna XIX jusqu'aux modernes dastours,[3] a toujours vu dans cette prière un éloge d'Ahura Mazda, non de Zarathushtra.

Ensuite, ce texte est censé avoir été prononcé avant la création du monde, "avant le ciel, l'eau, la terre, les plantes, le taureau, l'homme, le soleil", mais "après la création des Aməša Spəntas" (Y. 19. 8). Et en effet, les Aməša Spəntas, et eux seuls, accomplissent l'investiture d'Ahura Mazda, objet du texte.

[2] Essai de traduction anglaise: "*Just as He is to be chosen by the world, so has judgment, according to Justice itself, of the deeds of the world been given, from Good Mind, to Mazda, and Dominion to Ahura, whom they have given as shepherd to the humble.*"

[3] Par exemple J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees* (Bombay, [2]1937), p. 327.

Plus loin, au § 12 de Y. 19, un reflet paraît subsister du sens de chacun des deux membres introduits respectivement par *yaθā* et *aθā*: *yaθa īm vīspanąm mazištəm činasti* "Yaθa etc. l'enseigne comme le plus grand de tous les êtres", tandis qu' *aθa ahmāi dāmąn činasti* "aθa etc. enseigne que les créatures lui appartiennent": on voit clairement que le sujet de *yaθā ahū vairyō* est Ahura Mazda lui-même. Il n'est pas jusqu'à la relation de symétrie ou de réciprocité, signalée ci-dessus entre les deux membres, qui ne transparaisse au § 14: *yaṯ dim dāmabyō činasti mazda iθa təm yaṯ ahmāi dāmąn*: "(les mots) mazda (etc.) enseignent que de même qu'il est pour les créatures, ainsi les créatures sont pour Lui."

Enfin, le § 15 relate comment, aussitôt promulgué l'Ahuna Vairya, le Mauvais a été vinculé: *hiθwaṯ akō abavaṯ*, Ahura Mazda prononçant sur lui l'interdit: "Ni nos esprits, ni nos doctrines, etc., ne concordent." Ceci, en annonçant le grand Choix, confirme la valeur pleine que nous avons donnée à *vairyō* dans *yaθā ahū vairyō*: "De même qu'Il est à choisir par le monde."

Ahura Miθra

Le culte de Mithra, à l'époque ancienne de l'histoire iranienne, n'a pas été partout et toujours également favorisé. Les gâthâs l'ignorent totalement. Sans déduire de là qu'il ait été positivement combattu par Zoroastre, on peut dire à coup sûr que le réformateur n'a pas travaillé à la gloire du vieux dieu.

Cette gloire était réelle dans les milieux étrangers à la réforme. Les parties anciennes et métriques des yašts témoignent de la survivance du Mithra indo-iranien ; bien plus, le yašt 10 nous fait connaître un Mithra plus important et mieux dessiné que le Mitra védique. Il est presque l'égal d'Ahura Mazdāh. Entre les époques indo-iranienne et achéménide, la religion de Mithra s'est enrichie.

Un autre indice prouve qu'elle s'est aussi étendue. La Perse propre a sans doute connu un **Mis͜sa*, hérité directement d'une époque de communauté : l'élamite *Mi-iš-ša* en témoigne (Meillet-Benveniste, *Gr. du v.-p.*, § 15). Mais, la forme *Mithra* (aussi *Mitra*), qui figure sur les inscriptions en vieux-perse, se dénonce par son phonétisme comme étrangère à la Perse propre, et c'est la seule qui survive en moyen-iranien et en persan : preuve que le culte de *Mithra* jouissait d'une force d'expansion suffisante pour supplanter en Perse l'ancien **Mis͜sa*.

Cet enrichissement et cette extension annoncent l'époque, qui n'est plus très éloignée, où la religion mithriaque, répandue d'un bout à l'autre du monde iranien, en franchit même les limites et conquiert, presque en même temps, à la fois l'Inde et le monde romain. Un tel succès a dû porter ombrage au mazdéisme, dont les derniers Arsacides, puis les Sassanides tenaient à faire leur religion d'État. On doit s'at-

tendre à trouver dans l'Avesta la trace d'une opposition à la religion rivale.

A côté du pur enseignement de Zoroastre, contenu dans les gâthâs, le canon mazdéen comprend des morceaux relatifs à des cultes étrangers à la réforme et de tradition indo-iranienne, mais plus ou moins adaptés à la foi nouvelle. C'est ainsi que Mithra, d'abord ignoré des gâthâs, reparaît dans le yašt 10 aux côtés d'Ahura, dans la locution duelle *miθra ahura*, substitut de l'expression indo-iranienne qui accouplait *Mitrá* à *Váruṇa*. Dans ces locutions, l'ordre des termes est commandé par une règle de morphologie selon laquelle le terme le plus court se place en premier. (Voir à ce sujet E. Benveniste, *BSOS*, VIII, p. 405, et mes *Composés de l'Avesta*, § 72).

La locution avestique figure au yašt 10, strophe *113* :

₀*tada nō jamyāt avahai*	« que viennent à notre secours
miθra ahura bṛzanta	Mithra et Ahura les sublimes ».

Le second vers est repris à la strophe *145* :

₀*miθra ahura bṛzanta*	Mithra et Ahura les sublimes,
aθyājaha artavana (*yazamaide*)	non menacés, justes,
strāušča māhamča huvarča	et les étoiles, la lune, le soleil ;
urvarå pati barsmanyå	par les plantes du barsman ;
miθram vispānām dahyunām	Mithra de toutes les provinces
dahyupatim yazamadai	le maître-de-province, nous [les vénérons ».

La forme métrique de ces deux passages en garantit l'ancienneté. Les rédacteurs tardifs les ont admis tels quels dans l'Avesta. D'autre part, le second au moins constitue une formule susceptible d'être réemployée par ces mêmes rédacteurs pour les besoins du culte. On en a un premier indice dans la présence du 1er *yazamaide*, qui est due évidemment à une interpolation, puisqu'elle rompt le mètre.

Mais, le témoignage des parties tardives de l'Avesta est tout à fait formel. On lit au yasna 2. *11* :

₀*ahmya zauθrai barsmanaiča*	« avec cette libation et ce bars- [man
ahura miθra bṛzanta	

aθyājaha artavana / *āyese yešti*	.... j'appelle au sacrifice
etc..	etc..
dahyupaitim āyese yešti	.... j'appelle au sacrifice

Au y. 1. *11* : *nivaēdayemi hankārayemi ahuraēibya miθraēibya bərəzanbya aiθyejaŋhaēibya* etc.. *stāranąm* etc.. « je dédie, j'accomplis pour Ahura et Mithra les sublimes, non menacés etc.., des étoiles etc.. »

Les deux morceaux ont utilisé la strophe yt 10. *145*, le premier à peu près telle quelle, sauf à remplacer *yazamaide* par *āyese yešti*, ce qui détruit le dernier vers ; le second, en portant les mots à un autre cas, ce qui ruine entièrement le mètre : des deux côtés, le réemploi est flagrant.

Or, en reprenant la locution *miθra ahura*, les rédacteurs *en ont chaque fois inversé les termes*. Ce ne peut être par hasard. La vogue croissante du culte de Mithra imposait cette précaution aux organisateurs du mazdéisme. Sans vouloir s'opposer au culte lui-même, dont ils désiraient au contraire accaparer le succès au bénéfice de leur Église, ils ont dû veiller d'autant plus à combattre la primauté du dieu : aussi n'ont-ils donné à son nom, dans les parties de l'Avesta composées par eux, que la place qu'il tient dans leur système : ils l'ont mis en second, après Ahura.

Liége. J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

Etymologies Avestiques

Par J. Duchesne-Guillemin

1. av. °*čingha-*

°*čingha-* " griffe " (*pəšō.čingha-* " aux griffes écartées "), auquel répond pers. *čäng* " griffe, serre, poing ; crochet ", suppose un radical de type I **qen-g-* qui se retrouve au degré *o* à la base de pers. *käng* " aile, bras, branche ".

Le type II **qn-eg-* (enregistré par Walde-Pokorny, p. 391), apparaît dans une série de mots germaniques désignant eux aussi soit une partie du corps de forme recourbée, soit un instrument ou objet de même forme ; il présente, encore comme le type I, les degrés *e* et *o* : par exemple ags. *hnecca* " nuque, arrière de la tête ", en face de v. isl. *hnakki* " nuque ", *hnakkr* " ancre ", etc.

Le type I au degré *o*, mais avec *-d-* au lieu de *-g-*, figure en lituanien, sanskrit et grec (W.-P., ibid.), notamment dans gr. *κόνδοι* glosé chez Hésychius par *ἀστράγαλοι* et dans *κόνδυλος* qui comporte les sens de " articulation des doigts, poing ".

Ces rapprochements éclairent à souhait, tant pour la forme que pour le sens, les termes iraniens jusqu'à présent inexpliqués.

2. av. *varəka-*

En face de *válça-* " jeune pousse " auquel correspondent comme on sait av. *varəsa-*, pers. *gurs* " cheveu " (et aussi v. sl. *vlasŭ*, même sens, etc.), le sanskrit possède, avec gutturale maintenue, le terme *valká-* " aubier " qui explique av. *varəka-*, pers. *bärg* " feuille ".

3. av. *ažana-*

Dans la liste de maladies de Vīdēvdāt 20, 3, figure le terme *ažana-* dont la signification exacte et l'étymologie sont inconnues. On peut l'expliquer par le vieux mot représenté notamment par lat. *inguen*, gr. *ἀδήν* " glande, tumeur ", et lui attribuer ce dernier sens de " tumeur, hernie " qui du reste est également celui de v. isl. *ϕkkr*.

4. av. *gaδa-*

La racine d'av. *gaδa-* " voleur, bandit ", auquel correspondent pehl. *gaδ*, pašt. *γəl*, fournit en sogd. le verbe *γδ-* " voler ". Il faut en rapprocher avant tout skr. *gádhya-* épithète du butin " dont il

faut s'emparcr ", _ā́gadhita-, pári°_ " étreint, embrassé ". Il s'agit d'une racine indo-iranienne *_ghadh-_ " se saisir de, voler ".

Elle se retrouve dans m.-irl. _gataim_ " je vole, j'enlève ". M. H. Vogt, qui a rapproché ce mot des termes iraniens précités (apud G. Morgenstierne, _Etymol. Vocabul. of Pashto_, p. 24), néglige les faits sanskrits. Inversement, Walde-Pokorny, p. 532, eite les formes eeltique et sanskrites mais ignore les iraniennes. Les deux notiees se complètent : l'accord entre l'iranien et l'indien s'en extrait de lui-même. Il annule le problème qu'aurait suscité la présence d'un terme dans l'un seulement de deux dialeetes si étroitement apparentés.

A l'autre extrémité du domaine indo-européen, le celtique, avee son _gataim_, n'était peut-être pas non plus isolé. En effet, lat. _praeda_ " butin ", qu'on fait venir habituellement (cf. Ernout-Meillet) de *_prai-hedā_ (rac. *_ghe(n)d-_ " prendre ", W.-P., p. 589), représente aussi bien un *_prai-hadhā_ (dont le _dh_ donnait _d_ entre voyelles et dont l'_a_ post-tonique aboutissait à _e_).

L'ambiguïté n'est pas limitée à la forme latine. Ainsi, les termes lettes et lituaniens, lett. _gāds_ " provision ", etc., que Walde-Pokorny range, p. 532, sous *_ghadh-_, peuvent aussi bien continuer le degré _o_ de *_ghe(n)d-_. Le celtique possède, à côté de _gataim_ rattaché à *_ghadh-_ par W.-P. à cause de son _a_ radical, un cymr. _genni_ représcntant *_ghend-_. La coexistenee des deux racines en latin n'aurait donc rien de surprenant. D'une façon générale, entre deux racines de sens voisin et appelées à se confondre phonétiquement dans plusieurs langues, il était inévitable que se produisent des contaminations de sens et de forme qui rendent impossible un départ striet entre leurs représentants.

5. av. _xrvantəm_

xrvantəm " eruel " a été posé par Bartholomae comme un dérivé en _-vant-_ de _xrū-_. Mais on attend régulièrement *_xrū-mant-_. Il s'agit, selon J. Wackernagel, _KZ._, 43, p. 278, d'une " Reimende Umbildung " sous l'influence d'_āiθivantəm_ qui forme couple avec le mot considéré. Mais cette hypothèse est inutile si l'on invoque, après M. E. Fay (_KZ._, 45, p. 131), lat. _cruentus_. On part d'un *_cruen-_/*_xrvan-_, thème en _-n-_ en face des thèmes en _-r-_ et en _-s-_ (abondamment attestés) et pourvu, selon un phénomène banal, d'un élargissement par dentale. M. Fay a seulement omis de constater que l'unique forme attestée _xrvantəm_ est ambiguë et autorise à poser, contrairement à Bartholomae, un _xrvanta-_ thématique, identique à lat. _cruentus_.

6. av. _srifa-_

On lit _Yt._, 10, 113, que les _srifa_ de chevaux rétifs s'agitent. Bartholomae traduit " naseaux " d'après skr. _çiprā-_ f. " nez ", alors qu'il ne sait comment concilier les deux mots. En réalité, il résulte de deux études publiées depuis, l'une par M. Leumann, l'autre par M. Charpentier, que le rapprochement est juste, mais que c'est le sens admis qui ne l'est pas. En effet, Leumann, _IF._, 39, p. 209, a bien vu qu'on n'a pas à supposer avec Bthl. un indo-ir. *_śripha-_. On part de *_śip-ra-_ d'où d'une part skr. _çípra-_ n. (à côté de _çiprā-_ f.) et d'autre part iran. *_sifra-_ qui devient par métathèse _srifa-_.

Le sens de skr. _çípra-_ a été déterminé par Charpentier, _KZ._, 46, p. 26 seq. : " poil, en particulier poil de barbe, cheveu " (c'est-à-dire " poil de la tête "). En conséquence, il faut entendre par _srifa_ les " poils sur la tête du cheval ". Cette signification se retrouve précisément, en même temps que le suffixe en _-r-_, dans lat. _capronae_ " crinière sur le front du cheval ", à côté de _capillus_ " cheveu " (*_k̦əp-ro-lo-_).

7. av. _dāzgra-_

L'adjectif de couleur _dāzgra-_ dérive de la racine qui est à la base de skr. _dhūsara-_ " couleur de poussière ", lat. _fuscus_, etc.—Les formes latines _fuscus_ et _furvus_ semblent s'opposer entre elles comme _cascus_ et les dérivés germaniques tirés de la même racine à l'aide du suffixe *_-wo-_ (cf. Ernout-Meillet). Mais _furvus_ peut être interprété autrement, de manière à ne pas laisser isolé le _-g-_ de _dāzgra-_ : Bartholomae pose *_dhuzgwo-_ > _fulvus_, avec un *_-wo-_ parallèle à eelui de _flāvus_. Cette interprétation, à son tour, demande à être modifiée si l'on veut essayer de rendre compte de la différenee de vocalisme radical entre _fulvus_ et _dāzgra-_.

En fait, _fuscus_, comme _cascus_, _prīscus_, etc., contient un aneicn *-$q^{w}o$-, dont la forme sonore apparaît dans *_pro-pter_-$g^{w}o$- > _protervus_ et fournit à _fuscus_ un doublet *_dhuz_-$g^{w}o$- > _furvus_.—Brugmann a noté eomme caractéristique des suffixes à gutturale cette alternance de la sourde et de la sonore. Il a signalé en second lieu l'alternance entre formes thématique et athématique de ces mêmes suffixes. On peut donc s'attendre à trouver, en face de *-$q^{w}o$-, *-$g^{w}o$-, les formes *-q^{w}-, *-g^{w}-. Les premièrcs portaient le ton, avec vocalisme zéro de la partie présuffixale : *_dhus_-$q^{w}ó$- > lat. _fuscus_, *_dhuz_-$g^{w}ó$- > lat. _furvus_. Dans la forme athématique, au contraire, le ton était mobile et le thème — en l'occurrence la voyelle radieale — devait se présenter à certains

cas au degré long : *dhē(w)z-gʷ- d'où av. *dāzg-. C'est cette dernière forme qui aura été, à cause de son incommodité, pourvue secondairement du même suffixe -ra- qui est dans skr. dhūsara- pour donner finalement av. dāzgra-.

8. g. *dəbąz-*, etc.[1]

L'avestique possède d'une part un verbe g. *dəbąz-*, j. *bąz-* " soutenir ", sans étymologie connue,[2] avec le dérivé g. *dəbązah-* " soutien ", et d'autre part les mots j. *bązah-* et j. *bą́šnav-* " épaisseur ", que l'on rapproche de skr. *bahú-* " épais, gros ", gr. παχύς, etc.

L'adjectif gâthique *bəzvant-*, lu correctement *ₒbaz-vant-* par M. H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, p. 467, se range, par sa signification (" stützend ", selon le même savant), du côté de *dəbąz-*, mais, par son *b-* initial, du côté de *bązah-*.

Inversement, c'est le sens de *bązah-* et le *db-* de *dəbąz-* qui apparaissent dans une série de termes d'époque moyenne et moderne : deux d'entre eux sont cités par M. W. Henning, *Ein Manichäisches Bet- und Beichtbuch*, p. 124, ce sont sogd. *dβ'nzq'wyy* " Dicke " et sariqoli *diwez* " dick ". On y ajoute aisément, d'après l'ouvrage de M. G. Morgenstierne, *Indo-Iranian Frontier-languages* II, English-Iranian Index, yazghulāmi *dəvūz* " thick ", yidgha *livzīn* " feutre ", persan *dabz* " épais, grossier (d'une étoffe) ", etc.

Ces chevauchements prouvent que les deux groupes n'en font qu'un, et telle est la conclusion de M. Henning, qui la confirme du point de vue de la sémantique en observant que *dəbąz-*, *dəbązah-* sont traduits en pehlevi par *stawr*. Mais il reste à expliquer l'alternance des formes munies et dépourvues de *d-* initial.

M. Henning, dans sa note succincte, pose simplement un original commun **dəbąz-*, d'où *db-* en gâthique, sogdien et sariqoli, mais *b-* en avestique récent ; il sacrifie du même coup l'irréprochable étymologie de *bązah-*, *bąšnav-* par skr. *bahú-*, etc., et sans la remplacer par aucune autre.

Or, la forme gâthique *bəzvant-*, dont il n'a pas tenu compte, vient s'inscrire en faux contre son interprétation, qui fait attendre ici la même initiale *db-* que dans les autres formes gâthiques. En réalité, *bəzvant-* postule une racine en *b-*, ce qui réhabilite l'étymologie par indo-eur. **bhengₙh-* " épaisseur, fermeté ", et le *d-* de g. *dəbąz-* et des autres formes qui le supposent est le même élément adventice qui figure notamment dans av. *t̰kaēša-* " doctrine " en face de *kaēš-* " enseigner " (cf., sur cette sorte de préfixes expressifs, A. Meillet, *Ehrengabe W. Geiger*, p. 234 seq.).—On observera qu'une notion comme celle d'épaisseur, de fermeté, de corpulence, prêtait naturellement à modification expressive.[1]

La carte des formes de *bąz-* munies et dépourvues de l'élément *d-* est malaisée à dresser du fait que dans certains dialectes le traitement de **db-* se confondait avec celui de **b-*. Ainsi, sanglechi *vəzōk* " fat, thick " est ambigu.—En wakhi, au contraire, où **b-* passait à *v-*, *bāǰ* " thick " se dénonce comme provenant d'un mot à **db-* initial.

Mais, dans une partie au moins des autres formes où l'on a *b-*, à savoir dans j. *bąz-* " soutenir ", *bązah-* et *bąšnav-* " épaisseur " et dans baluchi *bāz* " beaucoup " et *baz* " épais ", il n'est pas nécessaire de supposer originairement un *d-* dont il n'y a pas trace et de poser autre chose que la racine nue, telle qu'elle est attestée à coup sûr par g. *bəzvant-* et qu'elle reparaît en dehors de l'iranien.

9. av. *xaoδa-*

De même que le *ph-* de skr. *phéna-* " écume " en face de sogd. *pēmak*, etc., est un procédé expressif parallèle à l'*s-* de lat. *spūma*, de même, semble-t-il, la sourde aspirée à l'initiale de av. *xaoδa-*, v.-p. *xauda-* " casque, bonnet " en face de skr. *kuhara-* " caverne ", etc., gr. κεύθω " cacher ", m. irl. *codal* " peau ", joue le même rôle que l'*s-* de pamir. *skīδ* " bonnet haut en peau de mouton ".

10. av. *stiǰa*

Bartholomae traduit *stiǰa* de *Yt.* 10, 71, *vərəθraγnō . . . yō stiǰa niǰainti hamərəθə̄*, par " combat ". Mais on attendrait alors un locatif : " dans un combat," et c'est ainsi que traduit en effet M. Lommel. Puisque le mot est en fait à l'instrumental, il suffit d'y voir un nom d'arme, de la racine **(s)teig-* qui donne gr. στίζω " piquer ", etc., et, sans *s-* initiale, notamment skr. *téjate* " être pointu ", av. *tiγri-* " flèche ", etc. L'avestique aurait ainsi conservé, en face de ces dérivés, un nom-racine à *s-* initiale.

[1] Ce paragraphe a été complètement remanié grâce à une communication écrite de M. Bailey renvoyant au passage de M. Henning cité plus loin.

[2] M. J. Kuiper, à la p. 9 des *Stellingen* (en néerlandais) qui accompagnent son mémoire intitulé *Die Indogerm. Nasalpräsentia*, Amsterdam, 1937, a révoqué en doute l'explication de Bartholomae par un ancien **dwanz-*, mais sans proposer lui-même de solution.

[1] Le *p-* de lat. *pinguis* " gras ", au lieu de l' *f-* qu'on attend, n'a peut-être pas après tout d'autre origine.

11. av. *kuiris*

Le nominatif singulier *kuiris*, V. 14, 9, suppose, comme l'a vu Bartholomae, un thème en *-t-* ou en *-d-*. Le commentaire traduit par " armure de cou " et explique " qui s'attache du casque à la cuirasse ". Il s'agit en somme d'une pièce articulée, permettant la flexion du cou. Or, le sanskrit possède un terme *kora-* pour désigner la " phalange " et aussi " l'articulation des doigts, des orteils, des genoux ". La racine s'en retrouve en iranien dans av. *kava-* " bosse " (*fra-kava-*, *apa-kava-*). Nul doute que l'on doive poser un indo-ir. **kaura-* à la base de *kuiris*. L'*u* de celui-ci est noté bref par tous les manuscrits sauf par Jp 1 et Mf 2 qui ont souvent la meilleure leçon et que suit ici l'édition Geldner. De même que souvent *ī* doit être lu *ai* (par exemple dans *vītaهuhaitī-* pour *₀vaitahvatī-*, etc.), *ū* représente ici *au*. Il reste à fixer le thème et à expliquer la dérivation du **₀kauris* ainsi obtenu.

Pour commencer par l'interprétation la moins vraisemblable, on pourrait songer à un dérivé en *-id-* comparable à ceux qui, en grec, se tirent de noms de parties du corps ou d'animaux (cf. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, p. 336 seq.) : par exemple *χειριδ-* (*i* long en homérique, bref en prose attique, cf. Vassalini, *Riv. Indo-greco-italica*, ii, p. 253), " gant ". L'objection est que ce suffixe ne se retrouve ni en iranien, ni en sanskrit, bien qu'il semble antérieur au grec, au moins par sa première partie *i*, ainsi qu'en témoigne hitt. *kesri-* " gant ".[1]

Il est beaucoup plus simple et plus sûr de poser un *kaurit-* qui dérive de **kaura-* comme skr. *dakṣiṇít* " avec la main droite " dérive de *dákṣiṇa-* " droit ". Le nom de l'armure de cou est donc, en dernière analyse, l'emploi comme substantif d'un adjectif signifiant littéralement " possédant articulation " ou bien " couvrant une articulation ".

12. av. *marəγā-*

Av. *marəγā-*, persan *märγ* " prairie, pâture " est le nom d'action ou d'objet correspondant aux noms d'agent gr. *ἀμορβός* " compagnon, berger ", *ἀμορβεύς* " berger ", etc.

13. av. *karana-*

Le mot *karana-* m. " terme, etc." de Bartholomae doit en réalité, ainsi que me le signale M. Nyberg, être posé sous la forme *karan-*. En

[1] Sur ce mot et le nom de la main, voir mon article du *BSL.* de 1938, p. 211 sq.

effet, les seules attestations qui ne soient pas ambiguës sont les nomiuatifs pluriels *vīspe karanō*, reconnus athématiques par Bthl. lui-même. D'autre part, le persan *karān* (avec métathèse : *kanār*) suppose un accusatif à prédésinentielle longue, comme *ravān* suppose *urvānəm*, ce qui implique un thème consonantique.—Les raisons pour lesquelles Bthl. a posé, contre ces évidences, un thème en *-a-* sont apparemment les suivantes. En premier lieu, l'existence des composés *akarana-*, *dūraē.karana-* et *čaθru.karana-* ; mais ces mots contiennent l'*-a-* de composition qui se retrouve dans **ərədvō.ånhana-* en face d'*ånhan-* etc. (cf. mes *Composés*, p. 37). En second lieu, *-an-* forme d'habitude des neutres, à en croire le *Wörterbuch* aux mots *srayan-* " beauté ", *masan-* " grandeur ", *mazan-* " id.", or *karanəm* est masculin ; mais les trois mots cités sont ambigus et c'est arbitrairement que Bthl. y voit des neutres alors qu'il pose par ailleurs, sans plus de nécessité, un *barəzan-* masculin. En réalité, *karan-* peut être *a priori* aussi bien masculin (proprement nom d'agent) que neutre (proprement nom d'instrument ou d'objet). On peut seulement s'étonner qu'en fait, bien que désignant un instrument ou objet, il soit masculin. Mais l'objection vaudrait aussi pour un thème *karana-*.[1]

Cela dit, le neutre qu'on attend se retrouve dans le gr. *τέλος*, qui comporte le sens de " terme, extrémité " : cette concordance irano-grecque s'ajoute à toutes celles que l'on connaît. Sans doute, les suffixes diffèrent, mais on sait qu' *n* et *s* alternent fréquemment dans la dérivation indo-européenne. D'autre part, les radicaux ne sont pas exactement superposables, mais le *k* conservé n'oblige pas plus à séparer *karan-* de *τέλος* que le *c* de skr. *abhicara-* " serviteur " (en face de *parikara-* " id.") n'est de nature à ruiner le rapprochement avec gr. *ἀμφίπολος*, lat. *anculus*.

14. av. *duδuwi*

Le composé *duδuwi.buzday-* ne figure que dans le F., qui le donne comme un substantif — parmi les termes de droit pénal — et le traduit par " acte d'angoisser ". Littéralement, il s'agit d'un bahuvrīhi : " dont l'esprit est — ? — ". Le premier terme, que Bthl. suggère de rapprocher d'all. *taub* etc., a toute chance, avec son *i* final, de répondre à un simple en *-ra-* ; d'autre part, la syllabe initiale *du-*, de redoublement, n'a pas plus d'importance que n'en a par exemple

[1] Pour le " terme " conçu comme animé on songera au lat. *terminus*.

celle de skr. *da-dru-ka-* " peste " en face d'av. *druka-* " id." (rapprochement déjà vu par Justi, *IF.*, 17, p. 88, et redécouvert par M. Krogmann, *KZ.*, 65, p. 141, et par moi-même). On aboutit en fin de compte à un simple en *-ra-* et sans redoublement ; *₀dubra-*, qui est identique à gr. τυφλός. Ce dernier a, comme on sait, le sens général de " privé de sensibilité ", ainsi qu'en témoigne le passage maintes fois cité de l'Oedipe Roi, 371 : τυφλὸς τά τ' ὦτα τόν τε νοῦν τά τ' ὄμματ' εἶ. Le châtiment désigné par *duδuwi.buzday-* consiste donc à faire perdre connaissance, sans doute à force de coups.

On montre au paragraphe suivant que la racine de *duδuwi-*, gr τυφλός se retrouve ailleurs en avestique.

15. g. *dvafša(h)*.

Sur le sens de g. *dvafša-*, *dvafšah-*, il y a divergence entre l'avis de Geldner : " supplice, tortionnaire " et celui qu'exprimait Bartholomae dans ses *Arische Forsch.*, 2, p. 177 : " destruction ". Chacun des deux savants semblait n'avoir considéré qu'un seul des deux passages où le mot figure. De part et d'autre, il s'agit de mauvais traitements infligés aux partisans de la Druj par Mazdāh ou par Aša ; mais le contexte diffère.

Au *Y.*, 44, 14, le mot est associé à *ąstąsčā* " traitements hostiles ", à *nī mərąždyāi* " abattre à terre " et à *sinąm* " mise en pièces ", péripéties d'un combat dont rien n'indique qu'il se termine par une destruction, d'autant moins que la strophe suivante parle encore des mêmes partisans de la Druj, rangés en bataille contre ceux de l'Aša. Au Y., 53, 8, au contraire, les mots *dərəzā mərəiθyaoš* " par le lien de la mort " ne laissent aucun doute sur l'issue du conflit, mais c'est l'idée de " torture " qui cette fois ne ressort pas clairement. Il semble donc que Bartholomae n'a pas vidé la question en se ralliant, dans le *Wörterbuch*, à la traduction par " tourment, supplice ". Une seule notion est commune aux deux passages, celle d'un " acte violent, entraînant ou non la mort ". Des parallèles fournis par les littératures avestique et pehlevie permettent de préciser ce sens.

Au Y., 9, 28, le châtiment réclamé pour des malfaiteurs n'est spécifiquement ni la mort ni la torture, c'est " qu'on leur enlève la force de leurs pieds, qu'on leur obscurcisse l'entendement (ou : qu'on leur arrache les oreilles), qu'on détruise leur esprit " (cf. W. Havers, *IF.*, 25, p. 382).

Dans le Bundahišn, I, passage publié par M. H. S. Nyberg, *JAS.*, 1929, i, p. 210 seq., il n'est dit ni qu'Ohrmazd tue Ahriman ni qu'il le torture : il le rend impuissant (*akār*) et sans connaissance (*aβōδ*).

Ces passages suggèrent de rapprocher *dvafša(h)-* de *duδuwi.buzday-* et d'y voir l'acte d' " assommer ", de " frapper de confusion ". Par sa structure morphologique, *dvafša-* ‹ **dhw-ebh-so-* est exactement comparable à skr. *drapsá-* " liquide dégouttant ", av. *drafša-* " étendard " ‹ **dhr-ebh-so-*, et accessoirement il rime avec *afša-* " dommage ", de sens voisin. Son radical **dhw-ebh-* est le type II répondant au type I **dhew-bh-* contenu dans *duδuwi-*, gr. τυφλός et ailleurs.

Sonderdruck aus Indogermanische Forschungen Bd. LIV.
Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig.

Aw. *ϑraētaona-*.

H. Lommel hat bewiesen (IF 53, 165ff.), daß einsilbiges *-ao-* nie für ursprüngliches *-ava-* steht. S. 183 erwähnt er als scheinbare Ausnahme den immer dreisilbigen Namen *ϑraētaona-*. Weil er das Wort auf **trāitavana-* zurückgehen läßt, sucht er es als dessen Verkürzung, zusammen mit RV. *traitaná-* zu erklären. „Es ist aber nicht ersichtlich, warum (nach welchem Vorbild) in der einen und der andern Sprache eine Verkürzung eintrat, die beidemal nicht dieselbe ist . . .“ — Tatsächlich kann *traitaná-* nicht als Verkürzung eines **traitavana-* gelten, sondern ist regelmäßiges Patronymikum zu *tritá-* (vgl. aw. *ǰāmāspana-* zu *ǰāmāspa-* usw.). Andrerseits verhalten sich aw. *ϑraētaona-* und skr. **trāitavaná-* (es ist ein *dvaitavaná-* ŚB. belegt) zu einander wie z. B. *(su)dā̆vne* zu *dāváne*, vertreten also ein und dasselbe i.-ir. **trāitavn-á-*.

Nun wurde *tritá-*, zuletzt von J. Wackernagel (NGG 1909, S. 61 Fn.), als Kurzname für **tri-tavan(a)-* „der dreifach starke“ gedeutet. Man braucht nur, um die Erschließung des ganzen Problems zu treffen, ausschließlich die Form **tri-tavan-* anzunehmen: dann ergibt sich als Patronymikum, auf normalem Weg, unser **trāitavn-á-*. Vgl. RV. *gairikṣitá-* „Sohn des *girikṣít-*“.

Für nähere Erörterungen verweise ich auf mein demnächst erscheinendes Buch: „Les Composés de l'Avesta“ (Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Université de Liége).

Lüttich, J. Duchesne-Guillemin.
Institut Oriental de l'Université.

Autres Langues Iraniennes

Τὰ Ἀδαρά.

Ce toponyme nous est rapporté par le seul Constantin Porphyrogénète, au seul passage qu'a étudié ici même M. H. Grégoire, p. 295 sq. Seul parmi les modernes, F. Westberg s'en est occupé, dans son article sur le « Toparcha Gothicus », *Mém. Pétersb.* 1902, en insérant simplement dans sa reproduction du même passage (p. 98) la conjecture : (die Landzunge Tender?).

Le texte indique de manière explicite qu'il s'agit de la côte qui s'étend à l'Est du Dniéper jusqu'au golfe de Pérékop. Or, les sables des courants venus de l'Est se sont déposés là en plages et en bancs qui caractérisent éminemment cette côte et l'opposent à la côte Ouest. Celle-ci, moins méridionale, n'a presque rien reçu de l'apport marin et présente le rebord de la steppe dans son état primitif de falaise. Il y avait donc le choix, pour les Turcs, les Slaves, les Grecs et avant eux pour les Scythes qui voulaient mettre pied à terre près de l'embouchure du Dniéper, entre une côte élevée, à l'Ouest, et une côte basse, à l'Est. Il ne serait pas surprenant que la toponymie en garde le souvenir.

Avant de voir s'il en est ainsi, on peut éliminer préalablement le turc, le slave et le grec, qui ne donnent aucune solution, pour ne conserver que l'iranien, en rappelant que d'autres noms de lieux de ces parages appartiennent plus ou moins clairement à cette dernière langue (1) : le nom même d'Euxin est d'origine iranienne, comme l'a brillamment montré M. Vasmer, *Die Iranier in Südrussland*, 1923, p. 20 ; l'arrière-pays de la côte qui nous occupe s'appelait d'un mot qui semble iranien, Ἀβική en rapport avec lat. *abies*, et que traduirait de loin le gr. Ὑλαίη et plus exactement le tardif *Pidea*, dérivé de πίτυς « pin » cf. Vasmer p. 67.

Au large de la côte occidentale, une petite île, abrupte comme la côte elle-même, s'appelle aujourd'hui *Berezánĭ*, et il est raisonnable d'y voir, avec Vasmer p. 64 sq., un ancien-iranien *bṛzant-* « haut », bien qu'on n'en ait pas d'attestation ancienne. Le terme a même pu s'appliquer à la côte, où se trouve aujourd'hui un liman

(1) Il m'est agréable de noter que M. P. Wittek, examinant le Porphyrogénète avec M. Grégoire, a senti que τὰ Ἀδαρά ne pouvait s'expliquer que par l'iranien. Je lui suis reconnaissant d'avoir bien voulu confier à mes jeunes forces d'iranisant le petit problème posé par ce terme.

de *Berezánĭ*, d'autant plus que l'île ne faisait qu'un avec elle jusqu'au v[e] siècle, c'est-à-dire jusqu'après l'arrivée des Scythes dans le pays (Ebert, *Südrussland im Altertum*, 1921, s.v.).

Quoi qu'il en soit, la possibilité est établie d'un terme scythe s'appliquant à la côte orientale, en en marquant le contraste avec la côte Ouest. Or, *adara-* est bien attesté en avestique, dialecte qui représente le même stade de l'iranien que le scythe, et il y est pourvu du sens d'« inférieur, situé en bas ». C'est le correspondant du sanskrit *ádhara-*, du latin *inferus* etc. Les bancs et les grèves qui portent aujourd'hui les noms de presqu'île de Kinbourn, d'Ile longue et de presqu'île ou île Tender ou Tendra méritaient bien le nom de « régions basses ».

Ce nom s'est effacé, à l'époque grecque, derrière celui du héros Achille, auquel toute cette région maritime était consacrée, ainsi qu'en témoignent l'archeologie et l'épigraphie. Hérodote et Strabon parlent de l' *'Αχιλλήιος δρόμος* et seul le Porphyrogénète conserve l'ancienne appellation. Une raison toute semblable expliquerait l'éclipse de *brzant-* dans l'hypothèse — qui s'en trouverait confirmée — de M. Vasmer sur l'ancienneté de *Berezánĭ* : l'île, colonie ionienne, était consacrée, d'où son nom d' *"Αλσος*.

Le nom *τὰ 'Αδαρά* n'a pas disparu sans trace. Mais, les différentes parties de la côte orientale auxquelles il convenait également bien ont aujourd'hui des noms divers. Dans celui de la presqu'île *Kinbourn*, du turc *Kil-bournou*, semble transparaître le nom d'Achille : le premier terme ne s'explique pas autrement (1) et le second veut dire « cap ». — L'île Longue a un nom russe. — Enfin, le nom de la presqu'île ou île (selon les alternatives de la lutte entre le sable et l'eau) de *Tender/ Tendra* est l'aboutissement régulier de l'ancien *τὰ 'Αδαρά*. Celui-ci a d'abord donné **Ταδαρά*, par la même soudure qui est survenue dans *τὸ 'Ικόνιον > Τοκόνιον*, mieux encore dans *τὰ "Αξαρα > Τάξαρα, τὰ Τάξαρα* (cf. P. Wittek, *Byzantion* X, 1935, p. 48 n. 3). Puis, le premier *α* est passé à *ε* comme

(1) L'idée de retrouver *'Αχιλλεύς* dans *Kil* est de M. H. Grégoire.— M. P. Wittek l'approuve : « la chute de la voyelle initiale qui ne porte pas d'accent est tout à fait naturelle ; et d'autre part, dans les transcriptions grecques de noms turcs, *χ* représente toujours le ق turc, lequel se prononce en effet, dans beaucoup de dialectes, comme un خ. Il est donc permis inversement, de regarder un ق ne un ق la transcription d'un *χ*. »

dans *Σεραντάπηχος, τεσσεράκοντα* etc., tandis que la dentale développait un *ν* comme dans *'Ανδριανοῦ πόλις Andrinople* (la ville d'Hadrien) etc., cf. Psaltes, *Grammatik der Byzantinischen Chroniken*, § 1 à 8 et 163). Ainsi, le rapprochement de Westberg était fondé et il confirme le témoignage du Porphyrogénète sur le toponyme dont nous avons tenté ici une interprétation iranienne.

J. Duchesne-Guillemin.

LE NOM DE LA CHORASMIE

PAR M. J. DUCHESNE-GUILLEMIN

Le nom de la Chorasmie, x^v*āirizəm* dans l'Avesta, a été interprété par divers savants, à la suite de Burnouf (cf. W. Geiger *Ostiranische Kultur*, p. 29, n. 2) comme contenant *zəm-* "terre" et un premier terme **hvāra-* "nourriture" non attesté en iranien ancien. Plus prudemment, Bartholomae s'abstient, mais signale la possibilité de voir dans le premier terme un nom de peuple. Récemment, M. E. Herzfeld, *Altpersische Inschriften* (1938). p. 183 et note 1, combine l'opinion de Burnouf et la suggestion de Bartholomae, mais sans les corroborer, car rien n'indique ni que le toponyme x^v*ār*, auquel il fait appel, contienne la racine "manger", ni que la contrée ainsi dénommée, au Sud du Demāvend, ait rien a voir avec le cours inférieur de l'Oxus.

En réalité, aucune de ces explications ne résiste à une analyse morphologique du seul nom véritable de la Chorasmie, tel qu'il ressort d'une récente étude. M. Benveniste a montré, *BSOS*, VII p. 269 sq., qu'av. x^v*āirizəm* n'est qu'une avestisation de la forme pehlevie x^v*ārizm*. La seule forme ancienne dont on doive tenir compte est donc v.-p. *hvārazmi-* (var. *hvārizmi-*), avec l'adj. *hvārazmiya-*.

L'*i* final dénonce le mot comme un bahuvrīhi. Il ne peut donc signifier ni "terre des X^văra-" comme le suggère Bartholomae, ni "terre qui est nourriture" ainsi qu'obligerait à l'analyser l'interpretation de Burnouf. mais seulement, à première vue: "(région) dont la terre est......" C'est-à-dire que x^v*ăra-* doit être un adjectif, et on voit mal comment le rattacher à x^v*ar-* "manger", à moins de lui attribuer le sens, surprenant pour une épithète de la terre, de "comestible". On pourrait songer, en désespoir de cause, à un **hv-ăra-* "facile à cultiver", de la racine de gr. ἀρόω, lat. *arāre*

etc. Malheureusement, celle-ci manque totalement en indo-iranien.

En présence de ces difficultés. il ne paraît pas inutile d'engager la recherche sur une autre voie, non exempte, il est vrai, d'une forte part d'hypothèse, en coupant *hvā-razmi-*.

Pour expliquer le second terme, on part de la racine *raz-* qui fournit *razan-* etc. "règle, commandement"; le dérivé *rasman-* n'est attesté qu'avec le sens de "ligne de bataille, phalange", mais il n'est pas interdit de lui attribuer, comme à *razan-* etc., le sens de "commandement" qui est celui de son correspondant latin *regimen*. L'*i* final de h^v*ārazmi-* s'explique soit comme appartenant à une variante de **razman-* comparable à *staomi-* en face de *staoman-*, soit comme suffixe de bahuvrīhi à partir d'une variante **razma-*. Du reste, la forme en *-man-* n'est pas inconnue en second terme de composé. Le premier exemple en est *kavā.rasman-*, nom propre interprété par Bartholomae comme "possédant des phalanges de kavis", mais qui peut aussi bien signifier "soumis au commandement d'un kavi". Le second exemple se trouve dans le nom propre φαρασμάνης, porté par le satrape de Chorasmie auquel Alexandre eut affaire et par plusieurs rois d'Ibérie (cf. Justi, *Iranisches Namenbuch*). Ce nom est intéressant à deux égards: sa première syllabe reflète phonétiquement celle de h^v*ārazmi-* (cf. x^v*arənah-* >φαρνα-) et d'autre part il présente la variante φαρισμάνης qui contient le même *i* que *hvārizmi-*.

Le premier terme *hvā-* se retrouve avec son *ā* long dans v.-p. *hvā-mr̥šiyu-* "(la) mort par soi-même" et dans une série de composés avestiques ayant en 1er terme l'adjectif-pronom de 3ème personne[1].

L'ensemble du composé n'est pas sans analogue. En effet, le pronom *sva-* et la racine *raj-* se combinent égale-

1. Il garde peut-être ici la trace ə initial du 2d terme, dont témoignent gr. ὀρέγω, ὄρεγμα etc.

ment en sanskrit pour designer un pays: *svarājya-* "le propre empire", *svarāṣṭra-* "empire indépendant, nom de pays, selon Böhtlingk-Roth, dans le Mahābhārata." Sur le sens exact à donner au second terme de *hvā-razmi-*, ce qu'enseigne M. H. S. Nyberg dans *Die Religionen des alten Iran* (1938), p. 65 et *passim*, projette une lumière inattendue. Selon lui, les mots *rāzar-*, *rāzan-*, *rāzah-* (auxquels s'ajouterait notre second terme) signifient dans les gâthâs les "prescriptions religieuses" du milieu d'origine de Zarathustra, de cette communauté gâthique qui, dès avant que Zarathustra n'intervienne, tranche sur le reste du monde iranien. Or, on sait par ailleurs (cf. notamment l'article de M. Benveniste cité ci-dessus) que le point de départ de la religion zoroastrienne, l'*Airyanəm vaējah-*, n'est autre que la Chorasmie. Cette seconde appellation refléterait, dans notre hypothèse, le caractère particulier du pays gâthique en le désignant comme la contrée "qui possède ses propres prescriptions".

SUI DIALETTI IRANICI*

La storia dialettale dell'Iran, che è ricca e varia – forse troppo ricca e varia – ci offre in compenso, per così dire, un asse di continuità: l'asse che, partendo dall'antico persiano, passa per il pahlavi e fa capo al persiano moderno. Numerosi caratteri che distinguevano il persiano antico dagli altri dialetti iranici della stessa epoca si sono mantenuti fino ad oggi nel persiano moderno: caratteri di fonetica e di vocabolario.

A) Fonetica.

1. La velare sorda *k*, che dava in antico indiano *ś*, era in avestico *s*, ma in persiano antico *ϑ*. Per esempio scr. *daśa*, av. *dasa*, pers. ant. **daϑa*. Quel **daϑa* si continua nel pahlavi *-dah* che a sua volta è diventato pers. mod. *deh*.

2. Nello stesso modo la velare sonora (aspirata o no): scr. *jráyas-* 'corrente', av. *zraya-* 'lago', pers. ant. *draya-* 'mare', *drayāp*, pers. mod. *daryā* (cfr. *Āmū-Daryā*, nome dell'Oxo); scr. *hasta-* 'mano', av. *zasta-*, pers. ant. *dasta-*, pahl. *dast*, pers. mod. *dast* ecc.

3. Il gruppo *tr* si mantiene in sanscrito, e diventa *ϑr* in avestico, ma *ç* in persiano antico: *putra-* 'figlio', *puϑra-*, *puça-*, *pus*, *pes-ar*.

4. Il gruppo *kw* dà in sanscrito *śv*, in avestico *sp*, ma si semplifica in persiano antico in *s*: *aśva-*, *aspa-*, *asa-bāri-* 'cavaliere', quindi pahl. *asvār*, pers. *suvār*; ecc.

* Conferenza tenuta negli Istituti di Glottologia di Torino e di Pisa nell'aprile 1964. Ringrazio l'amico G. Bonfante per il suo aiuto preziosissimo.

B) Vocabolario.

La parola ' dire ' in sanscrito ed in avestico è tratta dalla vecchia radice indo-europea che troviamo nel lat. *uox*; ma in pers. ant. c'è invece *gauba-* che si continua nel pahlavi *guft*, persiano *goft*.

Quella continuità si è mantenuta attraverso sconvolgimenti storici, tra cui i più famosi furono la conquista dell'Iran da parte di Alessandro Magno, che mise fine all'uso del persiano antico, e quella degli Arabi di Maometto, che *grosso modo* pose fine all'uso ufficiale del pahlavi, cui sostituì il persiano moderno.

Se, attraverso quelle rotture politiche, l'asse linguistico si è mantenuto, ciò si dovette ad una volontà consapevole di salvaguardare la continuità culturale, oppure di ristabilirla. Il potere dei Sassanidi, il cui centro politico coincideva con quello degli antichi Achemenidi, intendeva restaurare tutta la grandezza di quella gloriosa dinastia. Il pahlavi, erede diretto dell'antico persiano, detronizzò un dialetto assai differente, il partico, che aveva regnato per parecchi secoli. Fu lingua ufficiale fino alla caduta dell'impero, avvenuta dopo quattro secoli e mezzo, sotto i colpi dei musulmani. E quando, nel secolo nono, si affacciò, sotto la dominazione islamica, un risorgimento nazionale, il suo strumento culturale, e specialmente letterario, fu naturalmente quella lingua pahlavi, ormai scritta in caratteri arabi: il persiano moderno.

All'infuori di quell'asse di continuità un po' – diremo – artificiale (benché il caso non sia troppo diverso da quello dell'italiano, del tedesco, ecc.), all'infuori di quell'asse, la situazione dialettale dell'Iran appare molto complicata; ma d'altra parte lo studio sembra ricco di prospettive.

Non posso darvi la carta dialettale dell'Iran, giacché quella carta non è ancora fatta. In parecchi casi non si sa come raggruppare i dialetti, e neppure come definirli. Difatti, si tratta spesso non di definire dialetti, ma bensì di determinare isoglosse singole, le quali, quando siano riunite in numero sufficiente, potranno costituire unità dialettali.

Il lavoro dell'Atlante linguistico dell'Iran è attualmente in corso, sotto la direzione del Prof. Redard, delle Università di

Berna e di Neuchâtel. Le difficoltà in cui ci si imbatte potete immaginarle. Adopera, com'è di norma, un questionario. Ora è sempre difficile far capire ad un uomo semplice, che non possiede capacità di astrazione, che quel che ci si aspetta da lui è la t r a d u z i o n e, non la risposta al quesito che gli si pone. Per esempio si vuol sapere come si dice in dialetto « hai male alla gamba » e l'uomo risponde « chi te l'ha detto ? ». O, mi raccontava Redard, era stata composta una proposizione: « questa donna non mi piace »; la risposta fu: « vendila! ».

Anche supponendo compiuta l'opera dell'Atlante, rimarrà sempre una difficoltà particolare per chi vorrà dedurne la storia linguistica dell'Iran: vari spostamenti di popolazione, non sempre dovuti al loro carattere di nomadi, hanno perturbato la distribuzione dialettale. In tre casi almeno, tale spostamento è storicamente attestato, ma quanti altri ne sono avvenuti, di cui non v'è alcuna traccia, se non precisamente nelle perturbazioni linguistiche che si tratta di interpretare!

I casi storici sono quelli dei Balocī, degli Osseti e degli Irani del Turfan.

Il balocī è parlato nel Belucistan, a mezzogiorno dell'Afghanistan, e in varie oasi del nord-est della Persia. Ma differisce molto dal paštō (la lingua iranica dell'Afghanistan) e dagli altri dialetti iranici vicini. La ragione è semplice e ben nota: i Balocī migrarono dal nord-ovest dell'Iran nel secolo decimo della nostra èra. E in conseguenza del loro nuovo isolamento, il loro dialetto ha conservato certi arcaismi: vi si dice, per esempio, come in pahlavi, *brāt* ' fratello ', *āp* ' acqua ', *rōč* ' giorno ' ecc.

Gli Osseti sono una popolazione isolata fra popoli caucasici e rappresentano un avanzo della vasta espansione di nomadi scitici che occuparono una volta l'oriente e il settentrione dell'Iran (nel senso più ampio del termine) estendendosi nell'area nord-occidentale fino a tutta la Russia meridionale (quindi il Don e il Danubio hanno nomi iranici) e, con una breve incursione, fino alla Palestina (quindi la città antica di *Σκυθόπολις*) e ad oriente fino al Sakastāna, oggi Seistan (al limite meridionale dell'Afghanistan), e fino alla regione di Khotan su una delle due strade della seta a settentrione del Tibet. *Oss-et-i* significa ' paese degli Os ', e *Os* rappresenta il nome antico di *Ἄσιοι* che si legge

in Strabone. C'era un altro popolo strettamente legato agli Osseti: gli *Alani*, il cui nome si spiega grazie a una ' legge fonetica ' particolare all'osseto. In osseto ' maschio ' si dice *næl* < **narya-* avestico *nairya-*; e ' morire ' *mælin* < **mar-ya-*. Si vede che il gruppo *-ry-* è passato a *-l-*. Dunque gli Alani erano etimologicamente **āryān-*, cioè arii: nome che si attribuivano anche gli antichi persiani, gli antichi indiani, e che si trova anche nell'Avesta.

Altra ' legge ' curiosa: il gruppo antico *-ϑr-*, che dà in persiano antico *ç* e altrove *ϑr*, diventa in osseto *rt*: quindi *fïrt* ' figlio '. È ovvio che l'osseto non va mai d'accordo con l'asse persiano antico-pahlavi-persiano moderno. Per esempio ' sapere ' si dice *zon*, e il pronome personale di prima persona singolare, che era in sanscrito *aham*, in av. *azəm*, in persiano antico *adam* (e che manca nel pahlavi e nel persiano moderno che l'hanno sostituito con la forma del caso obliquo, *man*), è in osseto *äz*.

' Quattro ' si dice *cuppar*: cfr. av. *čaϑwārō*, contro il persiano *čahār*, ecc.

Il caso delle lingue di Turfan è ancora diverso. Turfan è quell'oasi sulla strada settentrionale della seta che fu per alcuni secoli occupata, fra l'altro, da varie popolazioni iraniche provenienti sia dalla Sogdiana, sia dall'Iran occidentale. Numerosi testi sono stati dissotterrati, ma tutti quei dialetti sono morti in quelle regioni da quasi un millennio.

Ora, le scoperte di Turfan e di altri luoghi dall'Asia centrale hanno largamente contribuito ad ampliare, dai primi anni del presente secolo, le nostre conoscenze sui dialetti iranici medievali; e perciò vi domando il permesso di soffermarmici qualche minuto (1).

Sessant'anni fa, si conosceva soltanto uno dei dialetti medio-iranici, il pahlavi, l'anello tra il persiano antico e il persiano moderno. Di un altro dialetto si conoscevano soltanto alcune parole sotto forma di prestiti iranici in armeno, avanzi dell'iranizzazione dell'Armenia sotto gli Arsacidi o Parti.

Adesso si conoscono cinque dialetti di quella fase, a cominciare da questo dialetto dei Parti arsacidi. Si sa ora che il partico si scriveva a Nisa nella Partia antica (oggi in territorio sovietico, vicino all'angolo sudorientale del Mar Caspio) nel primo secolo avanti Cristo; poi a Avroman nel nord-ovest dell'Iran attuale nel primo secolo dopo Cristo, poi a Dura sull'Eufrate nel terzo secolo dopo Cristo, poi, in concorrenza col greco e col pahlavi, nelle iscrizioni sassanidi, e soprattutto in numerosi scritti della propaganda manichea.

In molti casi, per quanto concerne la fonetica, il partico dimostra di non concordare col pahlavi o più generalmente coll' ' asse ' persiano: per esempio *'z* ' io ' (pers. ant. *adam*); *zryh* (pahlavi *drayāp*, ecc.); *z'n* ' conoscere ' (pahlavi *dānam*, persiano *dānäm*); *pwhr* ' figlio ' (pahlavi *pus*); *čf'r* ' quattro ' (pahlavi *čahār-*), ecc.

Per quanto riguarda la morfologia, manca al partico la costruzione nominale per mezzo dell'antico relativo, il cui inizio si trovava nell'Avesta e nel persiano antico e che si è sviluppata in pahlavi e in persiano moderno (il cosiddetto *izafat*). Invece di quella costruzione, frequente in pahlavi (*'y* o *'yg*), il partico ne ha una, rara, per mezzo di *čy*.

Gli altri quattro dialetti medio-iranici sono stati scoperti recentemente nell'Iran orientale. Sono il sogdiano, il saco, il corasmio, e il battriano. L'ultimo è ancora poco conosciuto, ma gli altri hanno tra loro caratteri comuni, in particolare la conservazione di desinenze nominali, la conservazione del genere grammaticale, la spirantizzazione di *g-*, *d-*, *b-*, in *γ*, *δ*, *β*.

Il sogdiano, dialetto della Sogdiana, la regione fra l'Oxo e l'Iassarte, fu noto dal quarto secolo in poi per l'uso che se ne fece nella propaganda religiosa, sia buddista, sia manichea, sia cristiana.

La fonetica del sogdiano presenta caratteri arcaici. Per esempio ' io ' si dice *'zw* (av. *azəm*, con *ə* che ha valore di *ö*, dunque vicino a *u*); ' quattro ' è *čtβ'r*. Per altri lati è più moderna. Credo che potrei dimostrare – se non mi mancasse il tempo – che il nome della donna, *'ynč*, veniva da un **yavni-kā*, letteralmente ' giovinetta '. Il sogdiano ci offre anche un trattamento di *-ϑr-* in *š*: per esempio *myš* ' mithra ', che rassomiglia al trattamento di quel gruppo in persiano antico: *ç*. Offre addirittura caratteri comuni

(1) Cfr. W. Henning, *Mitteliranisch*, «Handbuch der Orientalistik», I, IV, I, pp. 20-130; H. W. Bailey, *Languages of the Saka*, ib., pp. 131-154.

col persiano: *γōβ* ʻ lodare ʼ (pers. ant. *gauba-* ʻ parlare ʼ), *kun* ʻ fare ʼ (pers. *kunäm*), *čāma* ʻ di me ʼ (pers. ant. *hačāma*) e il potenziale; caratteri che si spiegano con l'ipotesi che i Sogdiani fossero una volta vicini dei Persiani.

Il sogdiano sopravvive oggi nell'yaγnobī, parlato in una valle sola; ma l'yaγnobī non corrisponde esattamente ad alcuno dei dialetti sogdiani attestati. Ne riparleremo.

Il saka o saco fu scritto a Khotan, sulla strada meridionale della seta, dal secolo settimo al decimo. Si vede immediatamente la sua affinità col sogdiano: ʻ io ʼ si scrive *aysu*, pronunciato *azu*, identico al sogd. *'zw*. Ma *tr* non diventa *š*, bensì (come in certi testi sogdiani) *dr*: *drai* ʻ tre ʼ. D'altra parte va d'accordo col persiano (pahlavi e pers. mod.) nel trattamento di *-rd-* > *-l-*: scr. *br̥hant-*, av. *bərəzant-*, pers. ant. *bardiya-*, pahlavi *buland*, persiano mod. *buländ*; saka *ula* ʻ alto ʼ < **r̥dva-* (av. *ərəδwa-*). Il fatto di fonetica più originale in sogdiano è senza dubbio il trattamento del gruppo ie. **kw*, scr. *śv*, av. *sp*, pers. ant. ç, in *ś* (notato *śś*): per av. *spəntā ārmaiti-*, part. (in armeno) *sandaramet*, il saka ha *śśandrāmatā*. (Questo fatto conferma, come ha visto il Bailey, la connessione dell'av. *spənta* con lo sl. ant. *svętŭ*, lit. *szveñtas* ʻ santo ʼ).

Fra i caratteri comuni al saco e al sogdiano mi sia permesso di menzionare la parola per ʻ mano destra ʼ: sogd. budd. *γw'r'nt*, cristiano *xvarant*, saco *hvarandau* (accusativo), che si ritrova in dialetti moderni dell'est, per es. in ormurī *xwarinc*ᵃ. Etimologicamente, come ho mostrato in altra sede (2), significa ʻ (la mano) che mangia ʼ, giacché in molti paesi (India, paesi islamici) è indecente servirsi della mano sinistra per mangiare.

Veniamo al corasmio (3). Era parlato nella valle inferiore dell'Oxo e la sua presenza è attestata da rari documenti in legno e da monete del terzo secolo. La scrittura è speciale; ma il corasmio non ha potuto essere studiato che grazie a scritti più recenti in caratteri arabi. Fra i caratteri fonetici notiamo *ϑw* > *f* come in partico: *čf'r* ʻ quattro ʼ, ma *dw-* conservato come in sogdiano: *δβcy* ʻ secondo ʼ e, ancora come in sogdiano, *ϑr* > *š*: *šy* ʻ tre ʼ (contro part. *hry*; ma *hrdys* ʻ tredici ʼ). Altro particolare: *fra* > *ša* come in baločī e ormurī.

Per la morfologia e la sintassi bisogna menzionare la terza persona plurale in *r*, che si trova in corasmio, saka, yaγnobī e avestico, e la creazione dell'articolo *'y* (fem. *y'*) sulla base dell'antico relativo.

La quinta lingua medio-iranica ora conosciuta è il battriano, scritto in Battriana (4) in lettere greche nell'epoca kušana, cioè nei due primi secoli della nostra èra, e attestano soltanto, oltre a frammenti minori, in una iscrizione in tre copie. Cosa curiosa, e quasi fatta apposta per insegnare ai linguisti la modestia, benché la scrittura ne sia chiarissima e la lingua certamente iranica, quella iscrizione, scoperta nel 1957, non è stata ancora completamente decifrata. Segnaliamo soltanto un fatto di fonetica che si ritrova nella lingua attuale di quella regione, il paštō: alludo al passaggio di *d* a *l*: paštō *las* ʻ dieci ʼ (av. *dasa*), battr. *bagolango* < **baga-dānaka-* ʻ abitazione degli dèi, santuario ʼ: nome medievale del luogo dove è stata scoperta l'iscrizione (oggi Surx Kotal).

Possiamo ora discutere problemi più generali.

Le lingue e i dialetti arii dell'India e dell'Iran derivano indubbiamente da una sola e medesima lingua fra le lingue indoeuropee, la lingua indo-iranica o aria, e ciò nonostante il fatto che alcune isoglosse, come quella tra la conservazione della *s* e il suo passaggio a *h*, attraversino l'area indo-iranica e la taglino in due. In altre parole, gli antenati degli Indiani e degli Irani costituivano una volta un solo popolo, parlante la stessa lingua, ma quella lingua non era unitaria: mentre ad oriente si diceva, per esempio, **sacatai* ʻ egli segue ʼ (gr. ἕπεται), ad occidente si diceva **hacatai*.

(2) « AION », L, 1963, p. 28.

(3) W. Henning, *The khwarezmian language*, in « Mélanges Zeki Velidi Togan », Istambul, 1955, pp. 421-436; *The Structure of the khwarezmian verb*, « Asia Major », 1955, pp. 43-49.

(4) W. Henning, *Surkh Kotal*, « BSOAS », 1956, pp. 366-367; Id., *The Bactrian inscription*, ib., 1960, pp. 47-55; Id., *A Bactrian seal inscription*, ib., 1962; E. Benveniste, *Inscriptions de Bactriane*, « JA », 249, 1961, p. 113 sgg.; M. Mayrhofer, *Das Bemühen um die Surkh-Kotal Inschrift*, « ZDMG », 112, 1962, pp. 325-344.

Si potrebbe obiettare che questo trapasso di *s* ad *h* sia accaduto forse soltanto dopo la separazione del popolo indo-iranico in due parti, l'indiana e l'iranica, e che non implicava quindi diversità dialettali entro la lingua comune. Ma che esistesse già quella diversità dialettale è provato dal fatto che lo stesso trapasso *s* > *h* si ritrova in armeno e in greco, in un'area continua cioè, il che significa che dovette avvenire non solo prima della scissione fra indiani e iranici, ma ancor prima, quando il greco, l'armeno e l'indo-iranico erano ancora contigui. Questo carattere non può risultare da una comunità speciale fra quelle tre lingue perché ci aspetteremmo allora altri caratteri dello stesso genere. Ora quello è l'unico caso di accordo fra quelle tre lingue e fra esse sole. Dunque la mutazione *s* > *h* è avvenuta in seno alla grande unità indoeuropea, come fatto di diversificazione dialettale dell'indoeuropeo.

Altri fenomeni confermano quella diversità dialettale, in quanto separano l'iranico dall'indiano, ma l'uniscono allo slavo (5).

Qui sorge un problema. Se c'era una divisione dialettale nella lingua comune indo-iranica, forse non ce n'erano pure altre? In altre parole, la nazione indo-iranica non comprendeva forse altri gruppi, all'infuori dell'indiano e dell'iranico? La questione non è puramente teorica: s'impone a proposito di certi dialetti della frontiera indo-afghana, s'impone anche a proposito delle parole arie nei testi cuneiformi, dal secolo decimoquinto alla metà del decimoterzo. Ne parleremo più avanti.

Limitiamoci, per cominciare, all'iranico. Qui incontriamo un problema analogo quando cerchiamo di localizzare il dialetto dell'Avesta. Questo esige spiegazioni un po' più ampie.

L'egregio linguista Paul Tedesco credette trenta anni fa, nel suo famoso articolo *Dialektologie der westiranischen Turfantexte* (6), di dimostrare che l'avestico concordava, non coi dialetti orientali, ma piuttosto con quelli nordoccidentali. La sua tesi, già

(5) **dh* > *d* **bh* > *b*; **k* > *s*, **g* > *z*: av. e pers. ant. *ava-*, sl. *ovŭ* 'quello': genitivo del pronome prima persona, av. e pers. ant. *mana*, sl. *mene*: posposizione pers. ant. *rādiy*, sl. *radi*; av. *sravah-*, sl. *slovo* nel senso di 'parola', ecc.

(6) *Le Monde Oriental*, 1921, pp. 185-258.

contestata dal Morgenstierne nel 1926 (7) e dal Reichelt nel 1927 (8), è stata respinta, ma in modo troppo sommario, dallo Henning nel 1942 (9). Vediamo i differenti argomenti.

Il Tedesco scrive che, in merito alla costruzione nominale (*izafat*), l'avestico costituisce il preludio (Vorstufe) alla costruzione analoga che si trova nel curdo e in certi dialetti centrali (di cui non ho avuto il tempo di parlare), mentre i dialetti orientali non la conoscono.

A ciò il Reichelt poteva già rispondere, in sostanza, che l'*izafat* è uno sviluppo quasi generale (lo possiede, come abbiamo visto, l' 'asse' persiano) e di carattere nettamente secondario: diversi dialetti se lo sono dato con mezzi diversi; per esempio il partico impiega (raramente) *čy* invece di pahlavi *'y(g)* (frequente), e certuni non l'hanno ancora. Dunque non sarebbe troppo strano – voglio dire: non confuterebbe la tesi del carattere orientale dell'Avesta – che i dialetti dell'area orientale non avessero sviluppato del tutto quella costruzione. Ma il corasmio è venuto a portarci la prova che, almeno in quel dialetto orientale, una tale costruzione c'è stata. L'articolo corasmico, *'y* (femminile *y'*), proveniente dall'antico relativo **ya-* (avestico *ya-*), viene ripetuto davanti a un aggettivo o a un genitivo che accompagnano un nome determinato: per esempio, *y' wδžy'k-mync 'wc* 'il posto strangolatorio' (aggettivo); *y' ǰfty pcx's* 'i vestiti della moglie'; più frequentemente quando segue un 'genitivo': *'y cyγ 'y xr'x'n* 'la lama della spada'; *'y hwny y' n'cy* 'il sangue del naso'

Secondo fatto addotto dal Tedesco: i dialetti dei nordoccidentali conservano le due forme seguenti per 'venuto': **ā-gāta-* e **ā-gmata-* che possiede l'Avesta, mentre i dialetti orientali hanno perduto la seconda. Ma questa perdita che cosa prova?

Terzo fatto: l'oriente ha creato un presente del verbo andare, **ā-isa-*, che manca in avestico. Non prova molto!

Quarto fatto: l'av. recente si oppone, con *gəurvaya-* 'pren-

(7) *Report on a linguistic mission to Afghanistan*, Oslo, 1926.

(8) *Iranisch*, in *Geschichte der idg. Sprachwissenschaft*, Berlin-Leipzig, 1927.

(9) *The Disintegration of the Avestic Studies*, in « Transactions of the Philological Society », 1942, p. 50, n. 3.

dere ' e *bitya-* ' secondo ', al sogdiano *γrβ* e *δβty*. Ma l'argomento si ritorce contro l'autore, poiché il gathico va qui d'accordo coi dialetti orientali: g. *grab-* e *daibitya-*.

Quinto fatto, scoperto dal Tedesco stesso e, secondo lui, il più importante per la sua tesi: mentre in avestico la finale *-aḥ* diventa *ō* e la finale *-āḥ* dà *ā̊*, esse dànno in sogdiano, saco e paštō, rispettivamente *i* ed *ē*. Si deve ammettere che, su quel punto, i dialetti orientali non continuano l'avestico. Ma ciò non significa che quelli occidentali lo continuino meglio! Significa soltanto che c'è un'isoglossa che separa l'avestico dai dialetti orientali. È da notare inoltre che lo stesso trattamento appare anche nel medio-indiano orientale. E che nel caso di *grab* e *daibitya* l'isoglossa separa il gathico e i dialetti orientali dall'avestico recente.

Di fronte a questi cinque fatti ce ne sono cinque altri che depongono a favore di una localizzazione dell'avestico nell'oriente dell'Iran.

Primo fatto, scoperto dallo Henning nel 1942 ([10]): le vocali lunghe si abbreviano dinanzi a *y* o *w*, sia in avestico sia in certi dialetti orientali: per esempio scr. *čhāyā-* ' ombra ', iran. ant. (ricostruito) **sāyā*, pahl. *sāyag*, ma av. *sayā-*, sogd. *sayāk*, ormurī *syāk*, paštō *siyā*; scr. *nāvāǰa-*, iran. ant. **nāwāza-* ' marinaio ', part. e pahl. *nāwāz*, ma av. *navāza-*, sogd. *nw''z*; scr. *ǰīva-*, pers. ant. *ǰīva-*, partico *ǰīw*, pahl. *zīw*, pers. *zīy*, ma av. *ǰva-*, sogd. *žw*, paštō *žw*, yaγnobī *žu*, saka *jū*.

Secondo fatto: le finali di terza persona in *-r*, ereditate dall'indoeuropeo, sono conservate, fra i dialetti iranici, soltanto in avestico e in saka, corasmio e yaγnobī.

Terzo fatto: il sogdiano e l'yaγnobī hanno un preterito in *-ē-/-i-*: sogd. *γwr'ynt* ' mangiavano ', yaγnobī *akúnim* ' io feci ', *akúni*, *akúnīm* (notate l'aumento): traccia dell'ottativo avestico con il significato di passato di consuetudine.

Quarto fatto: coincidenze di vocabolario fra corasmio e avestico. Citiamo fra l'altro la parola avestica *kahrpuna-*, nome di animale, il cui senso preciso lo Henning ha dedotto dal corasmico *krbwn* ' lucertola '.

Il quinto fatto lo propongo con riserve, perché non l'ho trovato ancora citato da nessuno. Si tratta del passaggio di *-am* a *-u*, sogd. *'zw*, saco *aysu* ' io ', cfr. av. *azəm* e, per il colore di *ə*, gath. *parə̄*, av. rec. *parō*, scr. *purṓ*.

([10]) Henning, *loc. cit.*, p. 50.

In conclusione si può dire che, benché nessun dialetto conosciuto sia il discendente diretto dell'avestico, questo si localizza probabilmente fra i dialetti dell'Iran orientale; il che viene confermato dal contenuto dell'Avesta.

Torniamo per finire alla seconda questione or ora formulata: c'erano nell'indo-iranico altri gruppi oltre l'indiano e l'iranico?

Un primo gruppo di documenti riguarda nomi propri e parole arie in testi cuneiformi dal secolo XV al XIII ([11]). Benché attestati all'occidente del territorio iranico, quei fatti non sono iranici, perché non conoscono il trapasso di *s* ad *h*: per esempio *Šuwardata*, nome di un principe, cfr. scr. *svar-* ' sole ' e *datta* ' dato '; o *Nāsatya*, nome di due dèi, come in sanscrito (contro av. *hvar-* e *Nā̊ŋhaiϑya-*). C'è poi anche la parola *aika-* ' uno ', che va col scr. *eka-*, contro l'iranico che ha soltanto **aiva-*: pers. ant. *aiva-*, av. *aēva-* ecc. Non si è voluti pervenire alla conclusione che quel popolo dell'Asia anteriore fosse indiano, perché si è detto che forse la sua lingua rappresentava lo stato ancora indifferenziato dell'indo-iranico (con *s* conservato), ma che possedeva già l'innovazione *aika-*, che l'indiano sarebbe stato il solo a mantenere. Ora, a parte il fatto che questa combinazione pare una ipotesi fabbricata *ad hoc*, essa risulta inoltre, dato quel che abbiamo visto all'inizio, impossibile: la lingua indo-iranica, cioè, non è mai stata completamente unitaria; è stata sempre attraversata dall'isoglossa *s* > *h*.

L'altro caso in questione è quello dei dialetti del Kafiristan (oggi chiamato Nuristan perché *Kāfirī* significa ' infedeli ' e a nessuno piace essere chiamato infedele). Fra quei dialetti ce ne sono alcuni totalmente indiani ed altri propriamente iranici. Ma ce n'è almeno uno, il katī ([12]), che oltre a caratteri indiani – per

([11]) R. Hauschild, *Ueber die frühesten Arier im alten Orient*, in « Berichte über die Verhandl. der sächsischen Akad., phil.-hist. », 106, 6, 1962, p. 58; M. Mayrhofer, *Zu den arischen Sprachresten in Vorderasien*, in « Die Sprache », V, 1959, pp. 77-95.

([12]) G. Morgenstierne, *Dardiques et Kāfires (langues)*, in « Encyclopédie de l'Islam », 1961, tome II, pp. 142-143.

esempio *sū* 'sole' (scr. *sūrya-*) – e iranici – *-zirō* 'cuore', av. *zərəδaya-*, *zīm* 'neve', av. *zyam-* 'inverno', contro ind. *hṛdaya-* e *hima-* (cfr. Himalaya) – presenta un trattamento unico (cioè né indiano né iranico) di *k*: di contro al sanscrito *daśa* e all'iranico *dasa*, il katī ha *duċ* (cioè *duts*). Poiché questo *ts* non può provenire normalmente né da *ś* né da *s*, bisogna concludere che nell'indo-iranico, oltre all'isoglossa del passaggio di *s* a *h*, ce ne sia stata un'altra, quella del trattamento di *k*, sia in *š* (quindi ind. *ś*, iran. *s*), sia in *ċ* (= *ts*), quindi katī *ċ*.

I limiti tra le fasi di un dialetto nel tempo non sono più rigidi di quelli tra dialetti nello spazio. Come nello spazio si deve parlare di isoglosse, così nel tempo si dovrebbe dare ad ogni cambiamento la sua data propria. Ne diamo tre esempi.

Il cambiamento di *vi* in *gu* appare nella fase medio-iranica: all'antico persiano *Viⁿdafarna* (con l'*n* attestata nella trascrizione greca Ἰνταφέρνης) succede nel primo secolo della nostra èra *Gondophares* (ancora chiamato da fonti greche Υνδοφέρρης), un re dell'Iran orientale il cui nome è stato dato a uno dei re Magi di Betlemme: Gaspare. Secondo esempio: il *Vištāspa-* dell'Avesta diventa in pahlavi *Guštāsp*.

Ora quel trapasso di *vi* a *gu* (paragonabile a quello di *Wilhelm* a *Guglielmo*) è molto più antico degli altri fenomeni che caratterizzano la fase medio-iranica. Lo provano le iscrizioni assire che ci dànno i nomi dei principi di Commagene *Ku-un-da-aš-pi* nell'854 e *Ku-uš-ta-aš-pi* nel 740 avanti Cristo (13). L'intervallo di tempo fra quei documenti e l'apparizione dei primi testi partici è tanto grande – sette secoli! – che si esita ad accettare la conclusione che tuttavia è impossibile rifiutare.

Sarà più facile nel caso seguente, inedito. L'avestico conosce un dio *Nairyō-saŋha*, che corrisponde all'indiano *narāśaṃsa-*, letteralmente 'messaggio umano'. In pahlavi quel nome è diventato *Neryōsang*. Ora il passaggio di *aŋha* a *aŋg(a)* si verifica molto prima dei nostri documenti pahlavici più antichi. Una tavoletta elamitica (di epoca achemenide), ancora inedita (14), ci dà

(13) Kronasser, Μνήμης Χάριν (*Festschrift Kretschmer*), I, 207 sg.
(14) Me la fece vedere R. Hallock all'Istituto Orientale dell'Università di Chicago nel 1962.

il nome *Narisanka*, cioè, data la confusione di sorda e sonora nella scrittura elamitica, **Narisaŋga*, una forma pahlavi nel quinto secolo avanti Cristo!

Mi sarà permesso trarre una conclusione analoga a proposito di un fatto saco. In questa lingua l'antico gruppo *-rk-* è passato a *-rg-*, mentre l'antico *-rg-* dava *-rr-*. Dunque saco *orgā* 'adorazione, culto' deve rappresentare una parola antica con *k*. Ciò sembra a prima vista escludere l'antico *varga* contenuto nel nome di epoca achemenide dei *Saka haumavarga*, che pure fornirebbe una etimologia seducente: 'adoratori di Hauma' (scr. *Soma*). Ma per salvare questa etimologia si può supporre (15) che il trapasso di *-rk-* a *-rg-* si sia già compiuto in quel dialetto nell'età achemenide, producendo dunque in una fase 'antica' un fenomeno già 'medio'.

J. Duchesne-Guillemin

(15) *Hommages à G. Dumézil*, 1960, p. 97.

Miettes iraniennes

1. — av. *axšaēna-*, v.-p. *axšaina-*.

Bartholomae enseigne qu'av. *axšaēna-* « de couleur sombre » se décompose en *a-xšaēna-* « non-clair ». Quand v.-p. *axšaina-* « bleu sombre » est apparu dans la grande inscription du palais de Suse (et a été ensuite retrouvé dans *Ἄξεινος*, ancienne épithète de la mer Noire), on lui a appliqué la même analyse. C'est encore elle que reproduit et adopte Kent dans le lexique de son *Old Persian*, p. 165.

Kent n'a pas eu connaissance, semble-t-il, de l'opinion dissidente formulée par Collitz dans son article König Yima und Saturn, *Oriental Studies... Pavry*, 1933, p. 98. Je n'ai pas le droit de lui jeter la pierre, ayant commis le même oubli quand j'écrivais, dans mes *Composés de l'Avesta*, 1936, p. 130 : *a-xšaēna-* « foncé », litt. « non clair », est exactement v.p. *a-xšaina-* et s'oppose à un simple *xšaēta-* « clair ».

Personne ne paraît s'être demandé pourquoi, à un positif *xšaēta-*, correspondrait un négatif *a-xšaēna-* plutôt qu'*a-xšaēta-*. Pourtant, on n'a aucun autre exemple d'un positif en *-ta-* alternant avec un négatif en *-na-*.

On ne s'est pas demandé davantage pourquoi la notion de « sombre, foncé » devrait s'exprimer négativement. Collitz a, en fait, supprimé cette difficulté en coupant toute connexion entre notre adjectif et *xšaēta-*, dont il conteste absolument le sens de « lumineux ». Sur ce dernier point, il faut lire l'étude publiée depuis, dans les *Studia Linguistica* de 1951, par Stig Wikander : Védique *kṣaita* — avestique *xšaēta*, essai de sémantique structurale. On y voit qu'il est impossible, mais qu'il n'est pas non plus nécessaire, de trancher entre le sens « royal » et le sens « lumineux » de cet adjectif, On peut donc le laisser hors de cause dans l'élucidation d'*axšaēna-*.

En comprenant le mot comme un adjectif de matière en *-aēna-*, Collitz a frôlé la solution. Il postulait un « Verlorenes Substantiv » *axš-*, dont *axšaēna-* serait dérivé. Or, ce « substantif perdu » venait

d'être « retrouvé » par Morgenstierne, *Etym. Vocab. of Pašto*, s. v. *šīn* (que Collitz n'a pas connu : on voit ce que coûte à nos études l'absence d'un dictionnaire d'ensemble des parlers iraniens). C'est skr. *akṣa-* au sens de « vitriol bleu », substance qui se présente sans doute en cristaux de forme plus ou moins cubique (je n'ai pu vérifier), d'où son nom d'*akṣa-*, litt. « dé ».

En interprétant de cette façon v.-p. *axšaina-*, on obtient un sens bien plus satisfaisant pour un nom de pierre précieuse, « qui a la couleur du vitriol bleu », que le pâle et incolore « non clair », à rejeter dans les limbes de l'étymologie malheureuse.

2. — *Haumavarga-*.

Les inscriptions achéménides distinguent les *Sakā tigraxaudā* et les *Sakā haumavargā*. La première épithète est claire, grâce à un relief et au témoignage d'Hérodote ; elle signifie « au bonnet pointu ». La seconde paraît bien être également un composé, dont le premier terme serait le hauma, la plante sacrée. Mais le second? Les deux interprétations qui en ont été essayées (Kent les énumère p. 211) restent dans le vide, faute de rapprochements pour justifier les traductions par « drinking » ou « preparing ».

On a peut-être pensé à un mot de la langue saka de Khotan, *aurgā*, *orgā* « adoration, culte, hommage », ce qui irait fort bien sémantiquement : les *haumavargā* seraient ceux « qui rendent un culte au hauma ». On a sans doute été arrêté par une difficulté phonétique : le mot khotanais ne peut contenir un ancien *-rg-*, qui serait représenté par *-r-* ; il repose sur un **āvarka*. Dès lors, puisque les inscriptions achéménides représentent en général un stade linguistique « ancien », on devrait y trouver **haumavarka* (1). Mais c'est là raisonner comme si la notion d'iranien ancien — et, plus généralement, celle de stade linguistique — était quelque chose d'absolu, de monolithique. En réalité, rien ne dit que la langue des Sakas haumavargas, au ve siècle avant J.-C., même si elle était encore, dans l'ensemble, au stade de « l'iranien ancien », n'avait pas déjà changé *-rk-* en *-rg-*. En fait, un tel déve-

(1) C'est la forme que cite Christensen. *Die Iranier*. p. 254, mais il s'agit d'une erreur de sa part.

loppement — en avance sur l'évolution générale du phonétisme — est vraisemblable, si l'on tient compte de trois faits :

1. *k* est particulièrement débile après *r* dans les dialectes iraniens en général ; par exemple, le pehlevi maintient *k* en toute autre position (et maintient *t* après *r*), mais change *-rk-* en *-rg-* : *ākās* « averti », *kart* « fait », mais *marg* « la mort » ;

2. La rapidité d'évolution du khotanais est attestée pour la période dont on a des textes, soit du VIIe au Xe siècle ;

3. Dès le IIe siècle, le parler de Kaniṣka, dont on peut juger depuis peu par la grande inscription de Surkh Kotal, montre un phonétisme avancé : par exemple, *t* intervocalique y est déjà devenu *d*.

En résumé, on peut très bien supposer qu'un « ancien » **hauma-varka-* « vénérant le hauma » avait déjà donné, à l'époque des inscriptions achéménides, *haumavarga-*.

3. — L'Orientation du sacrifice.

On sait que les prêtres indiens, en sacrifiant, évitent de se tourner vers le sud.

Les prêtres parsis, au contraire, évitent le nord.

Aucune explication, à ma connaissance, n'a été proposée de cette différence. On peut d'abord penser que l'Inde, pays semi-tropical, redoute avant tout la chaleur, donc le midi, tandis que l'Iran, plus septentrional, n'a pas de plus grand ennemi que le froid, le nord. Toutefois, si l'on regarde les motifs donnés, de part et d'autre, une autre raison apparaît. Les Indiens évitent le midi parce que c'est le côté des mânes (V. p. ex. Śatap. 3. 1. 1. 2 et cf. Hillebrandt, *Rituallitteratur*). Cela implique, si l'on tient compte de l'opposition bien connue entre mânes (*pitaraḥ*) et dieux (*devāḥ*), que le nord est le côté de ceux-ci. Dès lors, il est naturel que les mazdéens, qui proscrivaient le culte des anciens dieux, des *daēvas*, leur aient littéralement tourné le dos. C'est du nord qu'est censée venir, selon Vd. 7. 2, la Druj des morts.

4. — pehl. *gōspand*.

Ce terme a d'abord servi à traduire av. *gav-* « bœuf », accompagné ou non de l'épithète *spənta-* : on le voit dans l'Avesta pehlevi.

Plus tard, il a désigné tout bétail, ainsi dans l'expression *gōspand varzītan* du Pand Nāmak 20. 2, « élever du bétail », et enfin, dans l'usage pehlevi que continue le persan, le terme s'est spécialisé au sens de « petit bétail, mouton » : on a le couple oppositionnel *gavān u gōspandān* « grand et petit bétail ». Pourquoi cette dévaluation ?

L'épithète même de *spənta* invite à chercher l'explication dans l'usage religieux. Or, divers indices prouvent que le sacrifice sanglant n'a jamais cessé. Mais, au moins dès le temps de Šāpūr, si l'on en juge par son inscription de la « Ka'ba » à Naqš i Rustam, on ne sacrifiait plus de bœufs, mais des moutons. Cependant, on avait transféré à ces derniers le nom des « bœufs sacrés » dont ils étaient les économiques substituts. Ils l'ont gardé.

5. — Deux rites du feu.

Les textes, en persan ou en pehlevi, qui décrivent le rituel du feu — et qu'a étudiés notamment Tavadia, ARW 1939, p. 256 sq. — semblent obscurs et contradictoires. Selon la rivāyat de Kamdīn Šāpūr (texte : *Dārāb Hormazyār's Rivāyat* 1922 I p. 67 ; trad. anglaise : *The Persian Rivāyats of Hormazyār Framarz* 1932 p. 56 ; trad. allemande : Tavadia, art. cité, p. 263), on transporte la flamme seule à un feu de rang supérieur, et de là au feu de rang le plus élevé ou feu Bahrām. Ce prélèvement de la flamme est analogue aux opérations, bien connues, qui conduisent à la fondation d'un feu nouveau.

Au contraire, selon la Rivāyat pehlevie (qui encadre le Dātastān i Dēnīk ; texte édité par Dhabhar, 1913, p. 115 ; trad. allem. : Tavadia, art. cité, p. 265), « Quand on se sert du feu et que le travail est fini, on doit le recueillir. On doit en prendre une flamme et la poser ailleurs et porter le reste (apārīk) aux brandons du feu Varhrān ». On voit que, selon ce texte plus ancien, ce n'est pas la flamme, mais au contraire « le reste », c'est-à-dire les bois incandescents, qui sont transportés.

Comment expliquer cette divergence ? Tavadia est embarrassé, au point qu'il hésite à traduire comme il l'a fait la rivāyat persane. Je me demande si, en réalité, ce texte n'a pas combiné deux traditions, confondu deux rites entre lesquels nous devons distinguer.

Le premier est une *purification* du feu par raffinement, avec transport de la flamme seule et sa réunion avec d'autres, semblables

à elle, pour fonder un feu supérieur. Ce rite a été développé chez les Parsis.

L'autre est une *régénération* du feu usé par transport de brandons incandescents, sans la flamme, à un feu supérieur déjà existant : on ramène le feu à son origine et à son maître, pour lui rendre sa vertu. Ceci rappelle la coutume, répandue un peu partout dans le monde, du renouvellement des feux au Nouvel-An, et il est probable que, pour que le rite ait tout son sens, il devait s'achever par un retour du feu au foyer d'où on était parti. Quoi qu'il en soit, ee rite a été abandonné par les Parsis. Mais il paraît avoir été d'importance essentielle sous les Sassanides ; on aperçoit quel rôle vital il a dû avoir : maintenir en acte, par une opération symbolique souvent renouvelée, la dépendance des foyers par rapport aux villages, des villages par rapport aux provinces, en somme toute la pyramide sociale. Ce n'est pas un hasard si le feu supérieur, dans les rivāyāt pehlevie et persane, est généralement le feu Varhrān (ou Bahrām), c'est-à-dire (selon un texte exprès) le roi des feux.

On conçoit qu'en s'exilant, les Parsis ait abandonné ce rite, avec l'organisation politique qu'il symbolisait. Plus tard, au XVIIIe siècle, quand le contact eut été renoué avec l'Iran, les Qadimis ont voulu en rétablir la pratique.

A cette époque, ce rite de régénération s'était depuis longtemps (au moins depuis le temps de Kamdīn Šāpūr, 1559) confondu, comme on l'a vu, avec celui de purification par raffinement.

Que font donc les Parsis, demandera-t-on, quand ils ont fini de se servir d'un feu, puisqu'ils n'en transportent pas les brandons et qu'il est interdit de l'éteindre ? Ils suivent l'usage alternatif prévu par la rivāyat pehlevie : recouvrir le feu pour le laisser couver jusqu'au lendemain sous la cendre. (Tavadia, *art. cité*, p. 267).

6. — *Yazdān.*

A quelles divinités s'adresse le sacrifiee ? A Ormazd sans doute, au grand dieu, ennemi d'Ahriman. Mais aussi, si l'on y regarde de plus près, à plusieurs autres. Une partie du Yasna s'adresse à Srōš : e'est le *Srōš darūn*. Une autre est consacrée aux eaux. Le feu lui-même peut représenter Bahrām : il est traité eomme un roi. On suspend au dessus de lui une couronne. Cela est bien eonnu. Ce qui l'est moins, et qui paraît même tout à fait oublié, c'est la

signification analogue d'une figuration très fréquente au revers des monnaies sassanides. L'autel du feu y apparaît pourvu de pattes de lion dont la présence n'a jamais été expliquée mais qui me semblent clairement destinées à donner à l'autel l'apparence d'un trône (semblable à celui de Darius, par exemple, sur les reliefs de Persépolis et d'ailleurs) et, par conséquent, au feu la dignité d'un roi.

Le feu, d'autre part, c'est Mithra : « temple du feu » se dit couramment *Dar i Mihr* « maison de Mithra », et l'un des trois grands feux célèbres à l'époque sassanide s'appelait *Burzēn Mihr* « le grand Mithra ». En ce sens, le feu est le soleil : c'est l'un des traits par lesquels s'exprime le symbolisme cosmique du Yasna. Si l'on observe en effet la dispositon du sacrifice, on y reconnaît sans peine, comme sur l'emplacement védique, les figurations du soleil, de la lune et de la terre. Le feu, on vient de le dire, est le soleil ; il se présente sur un vase circulaire. La lune est là sous l'apparence des deux croissants de métal (1) où l'on pose et repose le barsom — rite de fécondité. Qu[illegible]t à la terre, c'est la table, obligatoirement carrée, devant laqu[illegible]'assied le prêtre zōt.

Récapitulons. Laissant de côté Ormazd, cela fait donc six dieux présents au sacrifice : Srōš, Bahrām, les Eaux, la Lune et la Terre : six yazatas.

Il y en a d'autres. Ou plutôt, tous sont là. Car le feu Bahrām a le pouvoir de les attirer : c'est ce que disent deux textes pehlevis (que m'a fait connaître le P. de Menasce), le Denkart, M 522. 21, et la Rivayat pahlavie, Dhabhar 57.10. Le feu Varhrān y paraît comme une porte de communication entre le ciel et la terre : quand les dieux célestes (*mēnōkān yazatān*) viennent sur terre (dans le *gētīk*), ils vont d'abord au feu Varhrān, ensuite aux autres lieux (2).

(1) Il semble y avoir eu interférence entre symbolisme cosmique et symbolisme royal dans l'interprétation de ces objets, qui, au dire du Dātastān i Dēnīk, 48, 17 (cité Dhabhar, *Kharegat Memorial Volume*, I, 1953, p. 146) représentent la couronne des rois.

(2) Ces textes jettent un jour décisif sur la question des figures représentées dans les flammes, sur diverses monnaies et intailles sassanides. Si tous les dieux viennent dans le feu Varhrān, il ne faut pas vouloir retrouver l'un d'eux, à l'exclusion des autres, dans ces figurations. En fait, on a diverses raisons de les identifier tantôt à Varhrān, tantôt à Ātaš, tantôt à Anahit, tantôt enfin à Ormazd. — L'interprétation donnée ci-dessus, dans le texte, ne prétend pas se substituer à celle, traditionnelle, de l'expression *dar i mihr*

Ainsi, le sacrifice devant le feu s'adresse aux yazatān ou yazdān. Comme il s'adresse, d'autre part et éminemment, à Ormazd, une équivalence devait tendre à s'établir entre les deux termes et c'est pourquoi, je pense, Yazdān est devenu synonyme d'Ormazd.

Quand s'est produite cette équivalence? On peut seulement dire qu'elle était en vigueur à l'époque des livres pehlevis qui emploient la formule *pa nām i yazdān* comme une *bi 'smillāh* ; que le Kār Nāmak i Artaxšēr met au moins une fois le verbe au singulier après *yazdān* (Kn. 3. 10, cité Nyberg, *Hilfsbuch* II, p. 249) ; et que la plus ancienne attestation de ce mot en composition nous est donnée par les dipinti de la synagogue de Dura-Europos, qui citent un personnage *Yazdāntuxm* et un *Yazdānpēsē*.

7. — *gētīk pa baxt : mēnōk pa kunišn.*

Les mazdéens se sont demandé comment concilier la toute-puissance du destin avec la liberté du choix : témoin la variété des textes pehlevis traitant de ce problème. Jackson leur a consacré un chapitre de ses *Zoroastrian Studies* 1928, p. 219 sq., étude reprise et corrigée par Tavadia, ZII, 8, p. 199 sq.

La solution la plus frappante et la plus claire est celle que formule le Vidēvdāt pehlevi : *gētīk pa baxt, mēnōk pa kunišn* « le matériel est selon le sort, le spirituel selon l'action humaine » ; autrement dit, nous ne dépendons du destin que pour les choses matérielles, tandis que, dans l'ordre spirituel, nous sommes maîtres par notre action.

Les Iraniens ont pu arriver d'eux-mêmes à cette formule. Cependant, on ne peut pas ignorer — car peut-être ne l'ignoraient-ils pas non plus — que les néo-platoniciens en avaient trouvé une assez semblable, au moins par le contenu. Ils avaient découvert ce moyen « d'échapper au déterminisme », comme nous dirions : identifier l'*Heimarmenè* à la *Physis* (1), ce qui laissait l'âme libre.

par « maison de justice » : car ces temples servent de tribunaux (à l'échelon inférieur). Le mot *mihr* y a gardé quelque chose de son vieux sens de « contrat ». Que le feu sacrificiel soit bien une sorte de double ou rival du soleil, c'est suffisamment attesté d'autre part.

(1) Cf., par exemple, JAMBLIQUE, *ap.* STOBÉE, *Anthol.*, I, V, 18, p. 186 H. Je dois cette précision à mon ami Étienne Évrard, assistant à l'université de Liège. Il me fait, d'ailleurs, remarquer qu'il est abusif de prétendre, avec

Cependant, si les Iraniens ont pu être séduits par cette solution, ils ne l'ont pas empruntée telle quelle. Plotin disait que l'âme, quand elle est sans le corps, est libre (1). Les Iraniens, quand ils n'étaient pas manichéens, ne méprisaient pas absolument la matière et ne considéraient pas l'âme séparée d'elle.

Liège J. DUCHESNE-GUILLEMIN.

NILSSON (*Gesch. der griech. Rel.*, II, p. 484), lequel semble avoir pris cette idée dans GUNDEL, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, 1914, que Posidonius, déjà, opposait la Heimarmenè, principe purement physique, à un principe supérieur, Zeus ou pronoia.

(1) *Enn.*, III, 1, 8 (autre référence communiquée par E. Evrard).

Reprinted from:

ACTA ORIENTALIA
XXX (1966)

AUTRES MIETTES

PAR

J. DUCHESNE-GUILLEMIN
Université de Liège

1. Encore pahl. *gōspand* 'mouton'.

J'ai proposé[1] d'expliquer par l'usage religieux le passage sémantique d'av. *gav- spənta-* 'boeuf sacré' à pahl. *gōspand* 'mouton'. « Au moins dès le temps de Šāpūr, écrivais-je, si l'on en juge par son inscription de la Ka'ba à Naqsh-i Rustam, on ne sacrifiait plus de boeufs, mais des moutons. Cependant, on avait transféré à ces derniers le nom des 'boeufs sacrés' dont ils étaient les économiques substituts. »

Un parallèle est fourni, de nos jours, par une peuplade africaine: quand les Nuer[2] prennent pour victime sacrificatoire, à la place d'un boeuf, un concombre, ils l'appellent boeuf.

2. Sogd. *'ynč-h* 'femme'.

L'étymologie de ce mot et de yaγnobi *inč*, *inčak*[3] n'a jamais été donnée. Mais elle est évidente grâce au terme chorasmien *'yw'nk* 'jeune' (avec l'article, *'y yw'nyk*) cité par Henning[4], qui en a rapproché véd. *yuván-* (dont le correspondant avestique est *yavan-*) 'jeune; jeune homme'.

Ce terme védique a pour féminin *yuvatí-*, qui a notamment le sens de 'jeune fille, jeune femme'.

Le terme sogdien, comme le chorasmien, comporte un suffixe en *k*, devenu phonétiquement *č* comme dans sogd. *knč* 'fille' <

[1] 'Miettes iraniennes', *Hommages à Georges Dumézil*, 1960, p. 98 sq.

[2] E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford 1956, p. 128; cité d'après Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, 1960, p. 296.

[3] Benveniste, *Essai de Grammaire sogdienne*, 1929, p. 81.

[4] *Mélanges Zeki Validi Togan*, Istanbul 1955, p. 425.

**kanikā*, av. *kainikā-*, skr. *kanyakā-*, pahl. *kanīčak*, cf. *kanīk*, et dans sogd. bouddh. *nyč* 'nez' < **nāhikā*, cf. skr. *nāsikā*.

L'initiale résulte de *ya-*, comme dans *'yz* 'sacrifier' < *yaz*, dans *'ykšy* < skr. *yakṣa-* 'démon' et dans *'ysph* 'jaspe'[5]. On peut donc poser un **yavanikā* ou **yavnikā*, devenu promptement (cf. av. *ašaonī-*) **yaonikā*, dont le traitement ultérieur est conforme à ce qu'on trouve[6] dans *x^wataunī* (fém. de *x^wa-tavan*) > *γwt(')yn-h* 'reine': *ao* suivi de *ni* donne *ēn* (ou *īn*), cas particulier du traitement d'*ao* + consonne + *i*, attesté[7] dans **patibaudaya-* > sogd. *ptβyδ* 'connaître, reconnaître'. Bref, **yaonikā* donne régulièrement *ē/īnč*, noté *'ynč*.

[5] Gershevitch, *A Grammar of Manichean Sogdian*, 1954, § 206 a.

[6] *Ibidem*, § 133.

[7] *Ibidem*, § 187.

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

ROM ODER ... WAS?

R. Göbl, il y a quelques années, a versé une nouvelle pièce au dossier de la monnaie kušane souvent interprétée comme représentant la déesse Rome et il y est revenu dans le compte rendu qu'il a donné de ma *Religion de l'Iran ancien* dans la WZKM, 1963-64, p. 263 sq.:

"Ich finde hier trotz mehrfacher anderer Erklärungen noch immer die Überzeugung, die fabelhafte Legende PIOM sei eine Verballhornung der Roma. Demgegenüber sei nochmals daran erinnert, dasz nach Ausweis eines inzwischen aufgetauchten stempelfrischen Dinars des Huviška aus der Sammlung des verstorbenen General Haughtons (...) die Legende PIÞTO oder PIÞNO gelautet haben musz, da der dritte Buchstabe zweifellos ein Šan ist. An diesem Befund zu deuteln ist sinnlos, gleichgültig in welche Schwierigkeiten linguistischer Natur wir gestürzt werden (vgl. Göbl, Zwei Neufunde in der Numismatik der Kuschan, *Mitt. d. Österr. Num. Gesellschaft*, 1960, Nr. 8, S. 95f. (mit Abb.)."

Quand on fait observer au Prof. Göbl, comme je l'ai fait par lettre et oralement, que la divinité PIÞTO ou PIÞNO n'a laissé aucune autre trace de son existence, il répond que c'est affaire aux spécialistes de la linguistique de démontrer cette existence: "Die Erläuterung dieses Namens aus dem Indischen oder Ostiranischen muss ich den Fachkollegen aus der Sprachwissenschaft überlassen." Bien! Mais, tant qu'il n'auront rien trouvé (et cela peut durer longtemps!), n'est-il pas de bonne méthode, et simplement *prudent*, de s'en tenir, faute de mieux et provisoirement, à la seule explication qui ait le mérite, toute 'fabelhaft' qu'elle est, de ne pas faire appel à un être imaginaire? Que le nom de Roma, écrit en un alphabet peu familier (l'alphabet latin) ait été corrompu en PIΔH ou PIÞTO ou PIÞNO ne change rien à l'affaire, et ne saurait excessivement surprendre chez des gens qui étaient capables de défigurer, sinnlos, TEIPO en ZEIPO ou MEIPO ou ZERO.

UNIVERSITÉ DE LIÈGE

Annelies Kammenhuber, *Die Arier im vorderen Orient*. Heidelberg, C. Winter, 1968. 295 pp.

L'auteur, assyriologue, a éprouvé le besoin de mettre en garde les indo-européanistes contre l'abus de l'étymologie "aryenne" dans l'élucidation de l'onomastique de l'Asie antérieure. La préparation de son ouvrage a demandé plusieurs années, au cours desquelles a paru celui de Manfred Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien* (1966), dont j'ai rendu compte ailleurs (*Chronique d'Egypte*, 42, 1967, pp. 343 sq.).

Mlle Kammenhuber n'a pas cru devoir se ranger au jugement modéré, bien tempéré, de son prédécesseur immédiat; elle a persisté dans son attitude hypercritique. C'est ainsi qu'elle met en doute, sans raison suffisante, l'interprétation du kassite *Šuriyaš* par le sanskrit *sūriyaḥ* 'soleil', alors que cette interprétation, par une rare chance, est corroborée du côté sémantique par la glose *Šamaš*. Cette hypercritique la conduit à réduire considérablement le nombre des attestations sûres de la présence aryenne. Mais, comme elle ne peut rien contre un noyau résistant de faits sûrs, elle aboutit à ce paradoxe, dont elle prend bien consience (p. 239), qu'il est devenu plus difficile d'expliquer "das merkwürdige Phänomen, dass die Mitanni-Hurriter nach Ausweis ihrer Sprache einige arische Lehnwörter, bestehend aus Götter-, Personennamen und wenigen hippologischen Fachausdrücken, übernommen haben. Warum geschah das? Und wann und wo fand diese Berührung zwischen den Ariern und dem (späteren) Mitanni-Hurritern statt?" Il lui faut bien admettre, pour sortir de l'embarras où elle s'est mise par sa faute, que "wohl eine kleine arische Oberschicht zu den Mitanni-Hurritern gelangte", mais, ajoute-t-elle, cette classe dominante, au moment de l'expansion de la puissance mitannienne, était déjà hourritisée.

Liège

J. Duchesne-Guillemin